Edith Stein

SER FINITO Y SER ETERNO

ENSAYO DE UNA ASCENSIÓN AL SENTIDO DEL SER



SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

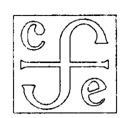
SER FINITO Y SER ETERNO

Traducción de
ALBERTO PÉREZ MONROY

EDITH STEIN

SER FINITO Y SER ETERNO

Ensayo de una ascensión al sentido del ser



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en alemán, 1950
Segunda edición en alemán, 1962
Primera edición en español, 1994
Primera reimpresión, 1996

Título original:
Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Ausfstiegs zum Sinn des Seins

Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-4219-8

Impreso en México

PRÓLOGO A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

Es frecuente la presencia de la mística dentro de la tradición cristiana en este siglo XX. También lo es la mística de quienes proceden del judaísmo. Entre los primeros recuerdo —existen muchos otros— al gran poeta Gerald Manley Hopkins (murió a fines del siglo pasado pero su obra se publicó en 1918), a Pierre Teilhard de Chardin (sobre todo en *El medio divino* y *La misa sobre el mundo)* y, tal vez, a Lezama Lima, especialmente en sus poemas escritos dentro de una suerte de fideísmo poético. Entre los segundos, a Henri Bergson, tan afín a la mística, a Raïssa Maritain, en breves obras meditativas, y, acaso, a Ernest Psichari. Tanto si la consideramos teóloga como si la vemos mística, Edith Stein pertenece a este segundo grupo.

Formada en la escuela fenomenológica, Edith Stein fue ayudante de Husserl en un trabajo de interés menor, siguió cursos de Scheler, fue amiga de Adolph Reinach y estuvo muy cerca de la filósofa Hedwig Conrad-Martius. Perteneció así a la corriente más poderosa del pensamiento alemán en la primera mitad de nuestro siglo. Sin duda, Edith Stein se preocupó por problemas muy diversos: el papel de la mujer, la mística del seudo Dionisio Areopagita y de santa Teresa (en la lectura de cuya *Vida* encontró, como ella dice, "la verdad"), los problemas del Estado, tan presentes y tan amenazantes para ella misma, la obra de santo Tomás de Aquino. Dos libros sobresalen en su obra: *Ser finito y ser eterno*, que aquí no puedo sino tratar de situar, y *La ciencia de la Cruz*, este extraordinario texto que quedó inconcluso cuando la policía la llevó junto con Rosa, su hermana, al campo de concentración de Auschwitz, donde ambas fueron gaseadas en 1942.

La obra filosófica de Edith Stein está marcada, principalmente, por el método fenomenológico. Abundan en sus libros las descripciones precisas, detalladas, a veces difíciles, siempre exactas, sin duda influida por el pensamiento de Tomás de Aquino pero también, hay que repetirlo, por el de san Agustín y Duns Escoto.

Al principio, *Ser finito y ser eterno* debió dedicarse a dos nociones fundamentales en el aristotelismo y en su versión tomista: el ser en potencia y el ser en acto. Pronto el libro se fue ampliando. Responde,

tal como ahora se presenta, a lo que nos dice el título: ser finito, ser eterno, acaso habría que decir: ser finito *hacia* ser eterno.

En la introducción a la primera parte, Edith Stein se sitúa en una tradición seguramente agustiniana y, acaso, cartesiana —sin que sea cartesiano su pensamiento: la presencia del *yo*. A semejanza de san Agustín, se trata aquí, ante todo, no de un *yo* abstracto, sino de un "yo" vivo o, más exactamente, "viviente".

El libro, que habrá que leer con calma y atención, es una obra de *ontología*. ¿Trátase de un sistema filosófico? No lo admitiría Edith Stein. La conclusión del libro la conduce a una visión mística, la que encontraba en el seudo Dionisio, en santa Teresa, en san Juan. Así lo dice ella misma: "El mayor acercamiento al fin supremo —el del lenguaje teológico— durante esta vida es la *visión mística*". En este sentido *Ser finito y ser eterno* es el antecedente ontológico-teológico, de lectura importante, si se quiere entender el libro inacabado sobre san Juan, es decir, *La ciencia de la Cruz:* inacabado pero ya una totalidad admirable.

Los principales temas que analiza Edith Stein en *Ser finito y ser eterno* se inician con una descripción detalladísima del *yo viviente*. En sus análisis del tema del ser, Edith Stein se acerca en parte al platonismo, cuando nos conduce al reino de las esencias, reminiscentes de las formas platónicas, aun cuando Edith Stein no emplee ni el término idea ni el de forma. Habría que decir también que cuando Edith Stein remite sucesivamente al ser, la esencia, la materia, la forma, Dios en su Unidad y en su Trinidad, su tema es el "de la esencia en cuanto misterio", principalmente porque, cercana a san Agustín, puede escribir que estas esencias "dependen del arquetipo en el logos divino, puesto que en Dios están los arquetipos de todas las cosas".

Dios, el "ser en sí", por decirlo con santo Tomás, es "incomunicable". Dios, "presente eternamente viviente, sin comienzo ni fin, sin lagunas ni oscuridad", es "el ser en *persona*". Es decir, Dios es plenitud absoluta. La humanidad puede acercarse a la divinidad, pero sólo en parte y, ante todo, mediante la experiencia mística.

Edith Stein se apoya frecuentemente en los Salmos y en san Juan Evangelista. Todo el camino que desarrolla *Ser finito y ser eterno* es un don o, como ella dice, una "dádiva". Don que conduce a la divinidad ya que "la humanidad es la puerta por la cual el Verbo de Dios entró en la creación".

La filósofa, la mística que es esta mujer adoptó siempre vías muy propias, no lejanas a la descripción. Muestra de su doble vía imaginativa y descriptiva es esta larga cita necesaria que proviene de *La ciencia de la Cruz*. Escribe Edith Stein:

> La noche pertenece a la naturaleza; es lo opuesto a la luz; nos envuelve y nos devora como envuelve y devora a las cosas. No es un objeto en el sentido verdadero del término; no se inclina hacia nosotros ni sobre ella misma. Tampoco es una imagen en la medida en que "imagen" quiere decir forma visible. La noche es invisible y es informe. Sin embargo, la percibimos, es para nosotros más cercana que todos los objetos y todas las formas; se une a nosotros gracias a lazos mucho más estrechos. Mientras la luz hace resaltar las cosas, la noche las engulle y nos amenaza también con engullirnos. Lo que se anega en la noche no puede reducirse a una Nada, sigue existiendo invisiblemente y sin forma como la noche misma o como una sombra o como algo que amenaza. Nuestro ser, al mismo tiempo, no solamente está amenazado por lo externo, por los peligros que esconde la noche. También nos afecta interiormente. La noche niega el uso de nuestros sentidos, impide nuestro movimiento, paraliza nuestras facultades; nos condena a la soledad y nos convierte en sombras espectrales. Es como un gustar la muerte antes de la muerte. Y esto no solamente desde un punto de vista natural, sino también desde un punto de vista psicológico y aun espiritual. La noche cósmica nos afecta como la noche metafórica. También metafóricamente llamamos "noche" a aquello que nos produce los mismos efectos que la noche del mundo. Antes de tratar de entenderlo, sepamos que la noche cósmica misma tiene un doble aspecto. La noche sombría y misteriosa contrasta con la dulce noche mágica inundada por la terneza de la luna. Esta noche no devora las cosas. Aclara su aspecto nocturno. Todo lo anguloso, rudo y duro se hace dulce, se atenúa; los rasgos escondidos del día ahora se revelan y las voces que el mediodía ahogaba se hacen sentir.

BREVES DATOS BIO-BIBLIOGRÁFICOS

1891 Nace Edith Stein en Breslau dentro de una familia judía muy ortodoxa. Edith acompañará siempre a su madre a la sinagoga.

1893 Muere su padre. Frau Stein se hace cargo de los negocios. Mujer fuerte, respetará a su hija sin poder entenderla ni aceptarla en su conversión.

1895 Alumna en la Viktorschule. Recita de memoria poetas alemanes. Es enérgica y acaso ligeramente distante.

1908 Termina los estudios secundarios. Edith es atea de los 13 a los 18 años. Profunda inclinación hacia el feminismo y la libertad política de la mujer.
El director del Gymnasyum dice de ella: "Golpead la piedra (*Stein*) y de ella saldrá la sabiduría".

1911 Estudios germánicos, literarios e históricos en la Universidad de Breslau. Pero, ante todo, lectura muy juvenil de la totalidad de las *Investigaciones lógicas* de Husserl.

1912 La lectura de Husserl la decide a irse a Gottinga. Hereda dos virtudes de frau Stein: la amistad y el sentido del deber.

1913 La influye Max Scheler. Amistad con los Reinacht. Adolf Reinacht, centro del "círculo de Gottinga", muere en el frente de guerra a los 32 años.

1915 Pasa, *summa cum laude*, el examen de Estado.
Husserl le pide que escriba un estudio sobre el *Einfühlung (empatía).*

1915- Brevemente enferma.
1917 Doctorado en Friburgo de Brisgau —nunca logrará ser profesora en Friburgo ni en Gottinga.

1920- Colabora en el *Jahrbuch für Philosphie und Phänomenologi-*
1922 *sche Forschung*, de Edmund Husserl.

1921 Lee la vida de santa Teresa en casa de los Conrad-Martius. Año de la conversión.

1922 Es bautizada.

1922-
1932 Docente en el Gymnasyum femenino de Espira.

1924 Publica la *Investigación sobre el Estado*. Visita a su madre y le dice: "soy católica". Sigue acompañando a su madre a la sinagoga. Se ocupa de los problemas de la mujer y, en especial, de las mujeres católicas. Profesora en el Gymnasyum de Breslau.

1930 Trabaja el tema "del *ethos* de las vocaciones femeninas".

1931 Traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate*, de santo Tomás.

1932 Traduce parte de la obra del cardenal Newman al alemán.
Escribe *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás*.

1933 Postulante en el Carmelo. Repite con santa Teresa que Dios la libre de las "santas tristes".
1934 Toma el hábito con el nombre de sor Teresa-Benedicta de la Cruz.
1936 Termina *Ser finito y ser eterno*. Escribe el breve y hermoso libro *Misterio de la navidad*.
1938 Votos solemnes. La persecución de los judíos prosigue con mayor violencia. Se recomienda que vaya al convento de Echt, en Holanda, donde va con Rosa, su hermana.
1942 Holanda, ya ocupada desde 1939 por los nazis, no puede protegerla. Es apresada y llevada a Auschwitz junto con su hermana.
1950 Aparece *Ser finito y ser eterno*.
1987 Es beatificada por el papa Juan Pablo II.

BREVÍSIMA BIBLIOGRAFÍA

Feldman, Ch., *Edith Stein, judía, filósofo y carmelita*, Barcelona, Herder, 1987.

Gómez Robledo, Antonio, *El pensamiento filosófico de Edith Stein*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

Graef, Hilda, *La philosophe et la croix*, París, Le Cerf, 1955. El libro, tal vez el mejor estudio sobre Edith Stein, fue publicado en inglés en 1954.

Guilead, Reuben, *De la phénomenologie a la science de la croix*, París, Le Cerf, 1974.

Pérez Monroy, Alberto, *Edith Stein también murió en Auschwitz* (segunda edición aumentada), México, Centro de Estudio de los Valores Humanos, 1990.

Xirau, Ramón, *De mística*, México, Joaquín Mortiz, 1993.

RAMÓN XIRAU

PRÓLOGO A LA EDICIÓN EN ALEMÁN

Este libro fue escrito por una principiante para principiantes: la autora, a una edad en que los demás pueden pretender el título de maestro, se vio obligada a rehacer su camino. Formada en la escuela de Edmundo Husserl, escribió una serie de trabajos según el método fenomenológico. Estos tratados aparecieron en los *Archivos Husserl*. Así fue conocido su nombre en una época en que había dejado sus trabajos filosóficos y en que no pensaba ya en una actividad pública. Había encontrado el camino de Cristo y de su Iglesia y estaba ocupada en sacar sus conclusiones prácticas. Durante su profesorado en la Escuela Normal de las dominicas de Espira, tuvo la posibilidad de familiarizarse con el verdadero medio católico. Así, muy pronto despertó en ella el deseo de conocer los principios ideológicos de este mundo. Era casi natural comenzar por las obras de santo Tomás de Aquino. La traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate* permitió a la autora volver a sus investigaciones filosóficas.

Santo Tomás encontró en ella a una alumna llena de respeto y de buena voluntad, pero no podía hacer tabla rasa del entendimiento de esta alumna pues éste estaba ya marcado con una fuerte impronta indeleble. El encuentro de los dos mundos filosóficos exigía una discusión. La primera manifestación de esta exigencia se expresó en una modesta colaboración en el homenaje escrito a Husserl, *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás*,[1] que escribió durante el tiempo en que ella trabajaba todavía en sus investigaciones sobre la verdad.[2] Cuando terminó la traducción y estaba ya en la imprenta, decidió de nuevo hacer una tentativa de análisis, esta vez sobre una base objetiva más extensa. En el transcurso del año de 1931, salió a la luz un ensayo importante. Este ensayo estaba centrado en la explicación de los conceptos de *acto* y *potencia*; estos dos conceptos debían también determinar el título del ensayo. Era

[1] *Festschrift, Edmundo Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet,* Halle, Niemeyer, 1929, pp. 315 y ss.

[2] "Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit", Breslau, Borgmeyer, tomo I, 1931; tomo II, 1932; índice, 1934, en Edith Stein, *Werke*, tomos III y IV.

necesario reelaborar el texto, pero fue dejado para más tarde en razón de un trabajo profesional muy diferente.

Cuando la autora fue admitida en la orden de los carmelitas descalzos, después de terminar su año de noviciado, recibió de sus superiores la orden de preparar su antiguo ensayo para imprimirlo. Pero redactó una versión completamente nueva: únicamente incluyó unas cuantas páginas (el principio de la primera parte) del esbozo anterior.

Sólo conservó el punto de partida, a saber, la doctrina tomista del acto y la potencia. La obra se centró en el *problema del ser*. La comparación entre el pensamiento tomista y el pensamiento fenomenológico fue el resultado del análisis de este problema. Y estas dos preocupaciones, las investigaciones sobre el sentido del ser y el esfuerzo de fusionar el pensamiento medieval con el pensamiento vivo contemporáneo, no constituyen solamente la meta personal de la autora de este libro, sino que dominan también la vida filosófica y son consideradas por muchos filósofos como absolutamente necesarias.

La autora no excluye, pues, la posibilidad de ser útil a los demás con su ensayo, por más insuficiente que sea. Ella lo explica así: llegada apenas a la escolástica, no puede pretender, más que progresivamente y de manera fragmentaria, asimilar los conocimientos que le hacen falta. Por eso no podía pensar en dar una descripción histórica de las cuestiones tratadas. El hecho de atenerse a las soluciones que se nos presentan no constituye más que un punto de partida para una discusión objetiva. Y tal procedimiento no permite solamente acercarse a una claridad objetiva más grande, porque ningún sistema de pensamiento humano alcanzará jamás un punto de perfección tal que pueda satisfacernos, sino que también puede ser el camino que conduzca a un contacto vivo con los antiguos pensadores y a la comprensión de que, a pesar del tiempo y de las barreras constituidas por las naciones y las escuelas, todos los que buscan lealmente la verdad tienen algo en común. Si este intento puede ayudar en algo a despertar el valor hacia dichos pensamientos filosóficos y teológicos, entonces no ha sido en vano.

Alguno tal vez se pregunte cuál es la relación de este libro con la *Analogia entis* del P. Erich Przywara s.j.[3] Se trata, aquí y allá, del mismo tema, y el P. Przywara señaló en su prefacio que las primeras tentativas de la autora de comparar a Tomás y Husserl fueron de

[3] P.E. Przywara, s.j., *Analogia entis*. Metafísica I, Munich, Kösel-Pustet, 1932.

importancia para él. La primera versión de la obra que se va a leer y la versión definitiva de la *Analogia entis* fueron escritos casi en la misma época, pero ella examinó los primeros esbozos del libro de Przywara e incluso, durante los años de 1925 a 1931, gozó de un vivo intercambio de ideas con él. Esto tuvo, seguramente, una influencia determinante sobre el planteamiento de los dos autores, y en especial para ella, puesto que la comprometió a tomar de nuevo sus investigaciones filosóficas. El primer tomo que apareció de *Analogia entis* es un examen preliminar metódico y crítico de las cuestiones que han sido consideradas en el presente libro y que el P. Przywara reservó para su segundo tomo (conciencia-ser-mundo).[4] Pero se presenta aquí algún intercambio: en efecto, por una parte la *Analogia* es considerada como la ley fundamental que domina a todo ente y debe así determinar el método, por otra parte las investigaciones objetivas concernientes al ente conducen del sentido del ser al descubrimiento de esta misma ley fundamental. Las investigaciones emprendidas aquí no abarcan el problema en toda la extensión, tal como fue desarrollado en la *Analogia entis*.

La conciencia está considerada como un camino de acceso al ente, como un género particular del ser, pero las relaciones recíprocas de la conciencia y del mundo objetivo, tomadas como fundamento, no están tratadas de manera sistemática y la investigación no se relaciona con las formaciones de la conciencia que corresponden a la estructura del mundo objetivo.[5]

Tampoco estudia lo inteligible, más que en tanto constituye un género particular del ente, y la relación dialéctica del ente y de su *concepción conceptual* es examinada ocasionalmente, pero no tratada con exhaustividad en cuanto tema particular. Es una limitación consciente de sí misma: lo que se pretende aquí es esbozar una doctrina del ser y no un sistema filosófico. El hecho de que sea examinada en sí misma la doctrina del ser supone, es cierto, una concepción implícita de su relación con la doctrina de las formas constitutivas de la conciencia y de la lógica que no podría estar suficientemente fundada más que en una teoría completa del conocimiento y de la ciencia.

Si se compara el procedimiento utilizado en este libro con el juz-

[4] Véase *Analogia entis I*, prefacio, p. IX.

[5] Ellas constituyen el campo de investigación que E. Husserl designó como objeto de la fenomenología trascendental.

gado como necesario en la *Analogia entis I*, el pensamiento histórico interno señala aquí un retroceso frente a los esfuerzos desplegados en relación con la *verdad suprahistórica*.[6] Pero en la descripción del "pensamiento de la creatura"[7] dada por el P. Przywara, se encuentra una justificación del camino que ha escogido la autora: un género de espíritu diferente entraña un método científico diferente y al completarse mutuamente las aportaciones suministradas por diversos espíritus, según sus aptitudes limitadas, será como progresaremos en el camino que lleva a la *verdad suprahistórica*. En razón de estos puntos de vista limitados, *un* pensador busca el medio de acercarse a las *cosas* sirviéndose de los conceptos formulados ya por otros espíritus, y la fuerza de este pensador reside en el hecho de *comprender* y de descubrir síntesis históricas. *Otro* está entregado por su propio género de espíritu a la búsqueda objetiva directa y no llega a comprender la obra de otro espíritu más que con la ayuda de elementos que él mismo adquiere por su trabajo. Estos espíritus (en cuanto grandes maestros o modestos obreros) condicionan la *historia original*, es decir, el acontecimiento que precede a toda historia espiritual. El segundo género de espíritus es el de los llamados fenomenólogos. Si esto es así, es probable que el segundo tomo de la *Analogia entis*, cuando aparezca, aportará por la intensidad de su *carácter histórico intrínseco* un complemento esencial a las investigaciones del presente libro, como lo completa ya el primer tomo en ciertas cuestiones.

Un acuerdo de principio se encuentra en la manera de comprender la relación entre el creador y la creatura y también en la interpretación de la relación entre la filosofía y la teología; en lo que concierne a este segundo punto, ulteriormente se presentan algunas notas suplementarias.[8] Estos dos libros ofrecen, además, una misma toma de posición respecto a Aristóteles y Platón; no se excluyen el uno al otro, sino que tratan de encontrar una solución capaz de justificar a los dos. Lo mismo sucede con san Agustín y santo Tomás.

Tal vez, frente a ciertas conclusiones de esta obra, surgirá la pregunta de por qué la autora no se ha apoyado en Platón, Agustín y Duns Scoto en lugar de Aristóteles y santo Tomás. La respuesta que conviene es una sola: la autora efectivamente toma como punto de

[6] Véase a este respecto la *Analogia entis*, p. 25.
[7] *Op. cit.*, p. 24.
[8] Véase el capítulo I, apartado 4.

partida a santo Tomás y a Aristóteles, pero la investigación objetiva la condujo a ciertos resultados que habrían sido tal vez alcanzados de una manera más rápida y más fácil partiendo de otro punto; sin embargo, ésa no fue razón para apartarse inmediatamente del camino seguido.

Es posible que los obstáculos y las dificultades que se ha visto obligada a superar en este trayecto puedan ser útiles a otros.

En fin, debemos todavía decir una palabra acerca del lazo que existe entre esta obra y las tentativas más importantes, relacionadas en nuestra época, para fundar la metafísica: *la filosofía de la existencia* de Martin Heidegger, y la tesis opuesta, *la doctrina del ser*, tal como la hemos conocido en las obras de Hedwig Conrad-Martius. En el momento en que la autora era asistente de Husserl en Friburgo, Heidegger se orientaba hacia la fenomenología, lo que llevó a la autora a conocer personalmente a Heidegger y a tener el primer contacto objetivo. Pero esta incipiente relación se vio muy pronto interrumpida a causa de una separación en el espacio y porque sus carreras eran diferentes. La autora leyó la obra de Heidegger, *El ser y el tiempo*, poco después de su aparición. Este libro le causó una fuerte impresión, pero en ese momento no pudo entregarse a una discusión objetiva. Algunos recuerdos que se remontan a este primer contacto con la gran obra de Heidegger, muchos años atrás, sin duda han surgido durante el trabajo de elaboración de la presente obra.

Pero tan sólo cuando el libro quedó terminado, surgió la necesidad de contraponer estas dos tentativas tan diferentes que conciernen al sentido del ser. Así se realizó el apéndice sobre la filosofía existencial de Heidegger.[9]

De Hedwig Conrad-Martius, la autora recibió mucho. Tuvo oportunidad de vivir cerca de ella durante cierto tiempo, y este encuentro fue decisivo para la elección de su orientación. No es de extrañar, pues, que en este libro en muchas partes se note la influencia de las obras de Hedwig Conrad-Martius.

A todos los que han contribuido al éxito de esta obra, expreso mi reconocimiento desde el fondo de mi corazón.

LA AUTORA
Colonia Lindenthal, 1 de septiembre de 1936

[9] Véase Edith Stein, *Werke*, tomo IV, epílogo, pp. 405 y ss.

I. INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN DEL SER

1. INTRODUCCIÓN PRELIMINAR A LA DOCTRINA DEL ACTO Y DE LA POTENCIA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

TOMAMOS como vía de acceso una descripción provisional de la doctrina del *acto y de la potencia* en *santo Tomás de Aquino*. Ciertamente, es una empresa atrevida aislar de la totalidad de un sistema dos nociones particulares con el fin de profundizar en ellas. Porque el conjunto (*organon*) de la filosofía constituye un todo y cada noción particular está tan ligada a las demás que no se le puede explicar sin ellas y es necesario volver a colocarla en el contexto para entenderla. Sin embargo, hay un hecho esencial que es inherente a todo trabajo filosófico humano: la verdad es una, pero se descompone para nosotros en muchas verdades que debemos conquistar una tras otra. Profundizar en una de ellas nos hará ver más lejos, y cuando descubramos un horizonte más vasto, percibiremos también desde nuestro punto de partida una nueva profundidad.

La oposición entre la potencia (la posibilidad, es decir, la facultad, el poder) y el acto (es decir, la eficacia, la realidad, la acción) concierne a las cuestiones fundamentales relativas al ser. Al evocar estas nociones, llegamos inmediatamente al corazón de la filosofía tomista.[1]

La primera pregunta que propone santo Tomás en las *Quaestiones disputatae de potentia* es la siguiente: ¿Dios posee la potencia?[2] La respuesta deja entrever un doble significado de las nociones de potencia y de acto. El conjunto del sistema de nociones fundamentales está dividido por una línea radical que, comenzando por el ser, divide cada noción en dos aspectos muy diferentes: *no se puede decir lo mismo, con idéntico sentido, de Dios y de las creaturas.* Si a pesar de esto se pueden emplear las mismas expresiones para Dios y las

[1] G. Manser, o.p. (*Das Wesen des Thomismus: Divus Thomas*, 1924, p. 10) considera que la doctrina de acto y potencia constituye la esencia misma del tomismo. Su voluminosa obra *Das Wesen des Thomismus* (2a. ed., Friburgo, Suiza, 1935) está construida sobre este pensamiento.

[2] *Quaestiones disputatae de potentia*, q.I, a.1.

creaturas, se debe a que los términos no son *unívocos* ni tampoco absolutamente *equívocos*, sino que poseen entre sí una relación de *concordancia*, de *analogía*, por lo que se podría dar a la línea de separación el nombre de *analogia entis*, es decir, la relación entre Dios y la creatura.

Respecto de Dios se puede y se debe hablar de potencia, y dicha potencia no contradice al acto. Aquí conviene establecer una distinción entre la potencia activa y la potencia pasiva. La potencia de Dios es activa. De igual manera, el acto de Dios no es un acto en el mismo sentido que el de la creatura. El acto de la creatura, según uno de los significados, diferente aunque muy relacionado con el sentido profundo del término, quiere decir acción o actividad que comienza, termina y supone como fundamento una potencia pasiva.

La acción de Dios no tiene ni principio ni fin; subsiste desde la eternidad hasta la eternidad; reposa en la inmutabilidad misma de su ser. No existe nada en él que no sea acto: es *actus purus*. Por eso el acto de Dios no presupone ninguna potencia previa; no tiene necesidad de ninguna facultad pasiva que exija ser puesta en movimiento, *activada* desde fuera. Sin embargo, tampoco la potencia activa que posee Dios subsiste separadamente o fuera del acto: sus *facultades*, su *poder* repercuten en el acto. Ciertamente, si en relación con el mundo exterior —en la creación y en la conservación y la organización del mundo creado— el acto no obra con la magnitud con que podría obrar y para lo que tiene poder, si aquí potencia y acto difieren aparentemente, en realidad la potencia no es mayor que el acto, no existe potencia no actualizada; porque la autolimitación de la potencia en su efecto hacia el exterior es en sí un acto y es la aplicación del poder. La potencia de Dios es *una*, su acto es *uno*, y en el acto la potencia está enteramente actualizada.

2. La cuestión del ser a través del tiempo

Quien ignora el pensamiento escolástico podría tener la impresión de estar frente a una discusión teológica, puesto que se trata del *Creador* y de la *creatura*. Las explicaciones ulteriores demostrarán que estas expresiones tienen un sentido estrictamente filosófico, aunque las hayan utilizado por primera vez aquellos que, por la revelación, conocieron a Dios como creador. Con su doctrina del

acto y de la potencia, santo Tomás se encuentra en el terreno de la filosofía aristotélica. La oposición entre el acto y la potencia enunciada por Aristóteles, significó un progreso inmenso en el problema que había dominado el pensamiento griego desde sus comienzos: el del ser primero y el del ser verdadero. (Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἡ οὐσία.) Este tema, expuesto desde la antigüedad hasta nuestros días, ha permanecido siempre sin solución: ¿qué es el *ente*? Es decir, ¿qué es la οὐσία?[3] Esta proposición presentada aquí sólo provisionalmente, sin intentar profundizar en su significado, puede ser considerada como *leitmotiv* de la *Metafísica* de Aristóteles, obra que resume la lucha secular del espíritu griego por la "pregunta siempre sin respuesta". No es la finalidad de este trabajo, ni tampoco es mi tarea, demostrar cómo se formó el todo según el *sistema filosófico* de Aristóteles. Sin embargo, pienso que a partir de este problema surgirán importantes consideraciones. Y fácilmente se concibe el inmenso deseo que sintieron los amantes de la filosofía,[4] en los siguientes siglos, de explicar a Aristóteles, si se considera que en el centro de su pensamiento se encontraba el tema que debía ser para él la *dificultad* (la ἀπορία) eterna de la filosofía.

Santo Tomás tomó de nuevo el problema del ser tal como se encontraba en la doctrina de Aristóteles. El punto clave fue la concepción aristotélica de la filosofía como una ciencia elaborada únicamente por la razón natural. Por otra parte, durante los siglos cristianos, la filosofía colaboró estrechamente con la teología, por lo que tuvo que enfrentarse a hechos insospechados durante su estado precristiano. Aristóteles ignoraba la existencia de una *creación*, de un hombre-Dios que reunía *dos naturalezas en una sola persona*, de una divinidad trinitaria y de *una naturaleza en tres personas*. La doctrina del ser, aun

[3] Cfr. Aristóteles, *Metafísica* Z, 1028b, I. Véase la parte consagrada a los *sofistas* de Platón (244a). Es la parte que M. Heidegger colocó al principio de *Sein und Zeit*, p. I: "...aparentemente saben a qué se refieren cuando utilizan el término *ente*; sin embargo, nosotros alguna vez creímos entenderlo, pero ahora hemos comenzado a dudar al respecto".

Hablaremos más tarde de la dificultad para traducir la palabra "οὐσία" y encontrarle una expresión de sentido equivalente.

[4] Alberto Magno, que siente sobre sus propios hombros el pesado fardo de la ἀπορούμενα, dice al final del *De causis et processu universitatis* no haber escrito en forma espontánea ese tratado, sino que le fue "arrancado" por el incesante deseo de "sus compañeros" de alcanzar una plena comprensión del pensamiento de Aristóteles. Cuando habla de los *socii*, probablemente se trate de los jóvenes hermanos dominicos, sus hermanos; cfr. la edición de Roland-Gosselin, *De ente et essentia*, Kain-Bélgica, Le Saulchoir, 1926, p. 179.

con el desarrollo que le dio Aristóteles, era incapaz de descubrir estas verdades que brotan de la fe. Ya en Boecio, santo Tomás encuentra puntos de contacto para desarrollar la doctrina aristotélica del ser, y Avicena le ofrece un mejor apoyo (en efecto, para este autor, la idea de la creación estaba en el origen de su doctrina). Santo Tomás siguió resuelta y reflexivamente los caminos del pensador árabe y del filósofo griego; evitó los errores del primero y refutó con seguridad los de su adversario Averroes, examinando ambas doctrinas y conservando lo mejor de cada una de ellas.

El opúsculo *De ente et essentia*, escrito por el joven bachiller Tomás en París a petición de sus *hermanos y compañeros*,[5] muestra el apego total del autor a la metafísica de Aristóteles. El título[6] nos recuerda ya manifiestamente la proposición que designé como el *leitmotiv* de la metafísica: porque *ens* es ὄν, y *essentia* equivale a οὐσία.

Santo Tomás es fiel en sus líneas esenciales a este *fundamento de la doctrina del ser*, y continuó trabajando en ello infatigablemente. No interrumpió su trabajo en la *Summa*, sino hasta pocos meses antes de su muerte, cuando Dios le reveló cosas ante las cuales lo que antes había escrito le pareció paja. Ya en esta obra de su juventud se dibuja un camino que sobrepasa, con mucho, al indicado por Aristóteles: en el interior del *ente* (*ens*), se hace una distinción entre el *ser* (*esse*) y la *esencia* (*essentia*). La equiparación de ὄν y de οὐσία, que había servido de punto de partida para Aristóteles, sólo se conservó para *el ser primero*. Con esta distinción concibe el ser en cuanto tal —separadamente de lo que *es*— abarcando el finito y el infinito, pero al mismo tiempo se ve el abismo que separa a éste de aquél. A partir de allí se abre un camino que permite entrever toda la *multiplicidad del ente*.

Así, podemos considerar que el problema del ser ha dominado tanto el pensamiento griego como el pensamiento de la Edad Media; sin embargo, los griegos concibieron este problema ante los datos naturales del mundo creado, mientras que para los pensadores cristianos se amplió (en cierta medida también para los pensadores judíos y musulmanes) mediante el mundo sobrenatural de los hechos revelados.

[5] Cfr. Roland-Gosselin, *op. cit.*, pp. XV y ss.

[6] No todos los manuscritos concuerdan en el título de la obra. Sin embargo, éste es el citado con mayor frecuencia y generalmente atribuido a la pluma del propio santo.

El pensamiento moderno, desprendido de la tradición, se caracteriza por su insistencia en el problema del conocimiento en lugar del problema del ser, y porque rompe de nuevo los lazos con la fe y la teología. Sería posible demostrar que la filosofía moderna buscaba también esencialmente el ser verdadero y que ha prestado servicios apreciables al problema del ser al retomar las ideas en germen desde los principios de la filosofía griega, y que estas dos ideas representaban hilos necesarios para el conocimiento. Pero la separación total de la filosofía moderna de la verdad revelada tuvo consecuencias aún de mayor peso. La filosofía moderna no veía ya en la verdad revelada una norma para verificar sus resultados. Tampoco aceptaba ya las tareas que le fijaba la teología, sino que quería resolver las dificultades por sus propios medios. Consideraba su deber limitarse a la *luz natural* de la razón, y no rebasar el mundo de la experiencia natural. Quería ser una ciencia autónoma en toda la acepción del término. Esta tendencia la llevó en gran medida a ser una ciencia atea. Por eso la filosofía se dividió en dos grupos que caminaban separadamente, hablaban lenguas diferentes y no se cuidan ya de comprenderse mutuamente: a saber, la filosofía *moderna* y la filosofía escolástica católica, que se consideraba a sí misma como la *philosophia perennis*, pero que ante los ojos de las personas que le eran extrañas no pasaba de ser la doctrina privada de las facultades católicas, de los seminarios y de los colegios religiosos.

La *philosophia perennis* quedó como un sistema rígido de nociones que se transmiten de una generación a otra como propiedad inanimada. Sin embargo, la corriente de la vida se vació en otro cauce. Los últimos decenios han conducido a un cambio de situación que surgió de varias partes. Consideremos en primer lugar la parte católica. Para comprender lo que pasó, es importante recordar que la *filosofía católica* (y la *ciencia católica* en general) no son sinónimos de la filosofía de los católicos. La vida intelectual católica se había hecho dependiente en gran parte de la vida intelectual *moderna* y había perdido el lazo con su gran pasado. La segunda mitad del siglo XIX produjo un verdadero renacimiento, un nuevo nacimiento al volver a mejores fuentes. ¿No es sorprendente que fueran necesarios los decretos de León XIII y de Pío XI para revivir los estudios tomistas?

Por consiguiente, primero fue necesario adaptar ediciones de los textos, después se descubrió, en bibliotecas, una abundante docu-

mentación no impresa todavía, completamente desconocida y manuscrita, y apenas, durante estos últimos años, comenzó un inmenso trabajo de traducción acerca de este tema. Todas las tareas que se emprendieron tuvieron un desarrollo asombroso, pero están lejos de terminarse. Sin embargo, la búsqueda ya realizada ha llevado al conocimiento de un mundo olvidado, incomparablemente rico, dinámico, lleno de brotes vivos y fecundos.

Las florecientes ciencias modernas del espíritu, nacidas también a finales del siglo XIX y a principios del XX, han contribuido de una manera esencial al éxito de esta empresa. Hoy sabemos que el tomismo no nació del pensamiento de su maestro como un sistema ya concluido. Lo consideramos como una elaboración viva del espíritu cuya génesis y crecimiento podemos seguir de cerca. Se nos presenta para que interiormente lo asimilemos y engendre en nosotros una vida nueva. Sabemos que los grandes pensadores de la Edad Media se hicieron las mismas preguntas que a nosotros también nos interesan, y que todo lo que tengan que decir nos puede ser muy útil.

Pero he aquí otro aspecto del problema: casi al mismo tiempo en que despertó la *filosofía cristiana*[7] de su sueño legendario, la *filosofía moderna* descubrió que era imposible continuar por el camino seguido desde hacía casi tres siglos. Para evitar zozobrar en el materialismo, trató primero de buscar su salvación volviendo a Kant, pero este retorno no bastaba.

El neokantismo, de tendencia diferente, fue reemplazado por corrientes de pensamiento orientadas de nuevo hacia el *ente*, que devolvieron el honor al antiguo nombre de la *ontología* (doctrina del ser).

Primero apareció la filosofía del *ser* (la fenomenología de Husserl y Scheler); después, como sus antípodas, se formaron la filosofía de la *existencia* de Heidegger y la doctrina del *ser* de Hedwig Conrad-Martius. ¿La filosofía que tuvo gran auge en la Edad Media y la nueva filosofía del siglo XX, pueden unirse en una misma corriente, la de la *philosophia perennis*? Primero, será necesario encontrar la lengua en que podrán comprenderse mutuamente, pues todavía hablan lenguajes diferentes.

[7] Esta denominación ha sido muy controvertida aun en los medios católicos, particularmente en Francia durante estos últimos años; cfr. *La philosophie chrétienne*, Kain-Bélgica, 1933, informe de la Segunda Jornada de Estudios de la Sociedad Tomista, que tuvo lugar en Juvisy, el 11 de septiembre de 1933, y cuyo tema de discusión fue esta controversia, de la que entrega un notable resumen.

3. Dificultades de la expresión lingüística

Tocamos aquí un punto que para el filósofo de nuestro tiempo es una verdadera cruz. Vivimos realmente en medio de una confusión babilónica de lenguas. Es casi imposible emplear una expresión sin el temor de que el interlocutor entienda otra cosa muy diferente a lo que se ha querido decir. La mayor parte de los *términos técnicos* tienen un múltiple y fuerte peso.

En las breves reflexiones preliminares de este estudio he dejado, con toda intención, que santo Tomás hablara con su propio lenguaje y no he traducido los nombres de *potencia* y *acto*. No es mi intención detenerme en esta cuestión. Desde hace algunos años se han hecho esfuerzos en Alemania por dar a la filosofía sus propias expresiones en lengua alemana. Los escritos de los grandes místicos de la alta Edad Media alemana constituyen un importante fundamento.

En este sentido, la edición alemana de José Bernhart[8] de la *Summa theologica* de santo Tomás representa un intento audaz. La traducción de la *Summa* hecha por la Katholicshen Akademiker-verband[9] es un ensayo del mismo género bajo una forma mucho más modesta. Sin embargo, estos intentos manifiestan al mismo tiempo los peligros de crear una versión en alemán. Quien ha tratado de realizar traducciones de lenguas extranjeras, sabe que existe una gran cantidad de términos intraducibles aunque, por otra parte, la posibilidad va mucho más allá de aquello con lo que a menudo nos conformamos; quien ha reflexionado en *la* lengua y en *las lenguas*, sabe igualmente que esto no puede ser de otra manera. Las lenguas se desarrollan según el espíritu de los pueblos, porque son la condensación y la expresión de su vida; la multiplicidad de los pueblos y sus cualidades deben reflejarse en ellas. Los griegos, que formaban un pueblo filosófico, habían creado también una lengua filosófica. ¿Pero cómo podían los romanos crear una lengua filosófica? Fueron a buscar su filosofía en las universidades griegas, con sus huéspedes o sus esclavos griegos, y les iba bien cuando sabían leer y escribir en griego. Pero en el momento en que comenzaron a crear una

[8] Leipzig, Alfred Kröner, 1934.

[9] Desde 1933 aparece la edición alemana de la obra de santo Tomás en Anton Pustet, Salzburgo y, actualmente, en la editorial Kerle, Heidelberg. Hasta ahora han aparecido los tomos I, II, III, IV, V, VI, VII, IX, XI, XX, XXV, XXVII, XXIX y XXX.

literatura romana, se vieron obligados a darle a su lengua lo que le faltaba. A este respecto Séneca le escribe a Lucilo:[10]

> Condenarás mucho más las carencias de la lengua romana cuando sepas que no puedo traducir una simple sílaba. Te preguntarás cuál es: ὄυ (el ente). Te parezco torpe. Parecería natural traducir este término por *quod est* (lo que es), pero veo una diferencia importante entre los dos: me veo obligado a utilizar una expresión compuesta en vez de una sola palabra (*verbum pro vocabulo*); si, a pesar de todo, no puedo hacerlo de otra manera, escribiré: *quod est*.

Séneca no ha pensado todavía en la creación de la palabra *ens* (el ente).[11] (Boecio la utilizaba ya; sin embargo, casi siempre emplea *quod est*). El término *ens* le parecía demasiado bárbaro. Incluso la palabra *essentia* (esencia) no le parecía digna de un hombre de buen gusto.[12] Redacta primero una lamentación emotiva sobre la pobreza de la lengua latina y prosigue:

> "¿Para qué esta larga introducción?", te preguntas. "¿Cuál es su finalidad?" No te lo quiero ocultar; quisiera que escucharas la palabra *essentia* con un oído indulgente, si es posible; de otro modo la pronunciaré también ante oídos que no lo son [...] ¿Qué se debe decir en lugar de οὐσία, que significa la cosa necesaria, la naturaleza que contiene en sí el fundamento de todo ser? Te pido que me permitas emplear esta palabra. Sin embargo, trataré de usar lo menos posible de este derecho que me concedes: tal vez me contente con tu autorización.

¿No vemos como en un espejo las dificultades que también nosotros debemos vencer? Ciertamente no podemos lamentarnos de la pobreza de la lengua alemana. En este punto tenemos, con respecto al griego, una ventaja sobre los romanos. En lo que concierne a la lengua latina, nuestra dificultad es justamente lo contrario. *A priori*, no se puede traducir con una sola palabra alemana expresiones que abarquen muchos elementos. No se traduce con mucha frecuencia más que un solo aspecto del término y, en ciertos casos, se llega a deformar el sentido de una manera lamentable.

10 Edición Hense-Teubner, 1914, 18a. carta, citada por Roland-Gosselin, *op. cit.*, pp. 8 y 9.

11 Es una copia fiel de ὄν, pues es una derivación de *esse* (ser), pero es poco usual en esta lengua.

12 El alto-alemán medio traduce mejor la relación *esse-essentia* = ser – ente. En la época del uso de esta lengua, *ente*, utilizado como verbo, era mucho más cercano a *sîn* (ser).

¿Qué hacer? Naturalmente, debemos servirnos de la riqueza de nuestra lengua y, cuando sea necesario y posible, utilizar distintas expresiones en diferentes lugares a fin de considerar los diversos contextos de las ideas.[13] Pero este procedimiento implica también peligros. Una buena traducción no será posible más que para aquel que no solamente domina las lenguas que traduce —su lengua materna y la lengua extranjera— sino que también está familiarizado con las ideas de la obra, con el pensamiento de su autor, y que vive en estrecho contacto con los asuntos concretos de que trata.

¿Qué traductor podría creerse capaz de llenar todas estas condiciones? A fin de evitar el peligro de presentar las propias ideas en lugar del pensamiento real del autor, se verá obligado a recurrir, en muchos casos, a la expresión latina.[14]

Este procedimiento a menudo es necesario porque, a pesar de la extrema riqueza de la lengua alemana, ésta no posee términos completamente equivalentes de *ciertas* nociones. Pero existe otra razón más importante por la que me parece imposible renunciar a los términos técnicos latinos. La *carencia* de vocabulario de la lengua latina *no* significa *simplemente pobreza*, sino que en esta misma escasez reside su fuerza. Mientras que el griego posee una gran libertad y una gran facilidad de expresión y constituye la *lengua* del *movimiento vivo del pensamiento*, el latín, por su estructura severa y su seca brevedad, debe buscar *expresiones exactas para ideas sintéticas*. La multiplicidad de los significados expresados por una palabra latina no es arbitraria sino ordenada y racionalmente coherente. Si nos desembarazamos simplemente de la *terminología* latina, descuidamos estos conceptos tan sugestivos para el contexto de las ideas y para ordenar el *ente*. Renunciamos a la madurez de un trabajo intelectual secular y del espíritu de un pueblo que estaba destinado, como todo pueblo, a dar a la humanidad una aportación especial. ¿Quién se atrevería a reemplazar con ligereza el fruto de este trabajo por otro modo de expresión?[15]

13 Como ejemplo de la diversidad necesaria para traducir a otra lengua todos los matices de una sola expresión, tenemos el vocabulario comparado latín-alemán de *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Breslau, Borgmeyer, 1934. Véase por ejemplo *ratio* o *intellectus*.

14 En mi intento de traducción agregué a semejantes expresiones el texto latino entre paréntesis.

15 Cfr. el ensayo de A. Dempf y W. Moock, "Um den deutschen Thomas", en Hochland, noviembre de 1934, pp. 175 y ss.

Es, pues, necesario hacer una cosa y no dejar de hacer la otra. En lo que concierne a la traducción en términos alemanes, hay que buscar expresiones propias o lo más adecuadas posible, pero también guardar y dejar entrever la estructura fundamental y firme del lenguaje del pensamiento escolástico que se nos ha transmitido, tomarlo como patrón y volver a él siempre que corramos el riesgo de dar un sentido falso o de cometer un grave error literal (porque también es necesario considerar que una idea *general* a la cual se otorga un significado particular pierde fácilmente, una vez dividida, su sentido fundamental).

Estas consideraciones podrían parecernos suficientes si sólo se tratase de relaciones entre la lengua alemana y la latina. Pero sabemos que la terminología latina se formó con base en el griego y conocemos las dificultades que surgieron con esta copia. Si queremos comprender bien el sentido de las expresiones latinas y traducirlas correctamente por palabras alemanas, la mejor solución será volver al texto griego original. La filosofía griega ha sido utilizada por la escolástica en la misma medida en que el latín se sirvió del griego.[16]

Un ejemplo muy claro son precisamente los términos *potencia* y *acto* con los que comienza esta discusión. La palabra *acto* abraza el sentido de los términos griegos ἐνέργεια, ἔργον, ἐντελέχεια (podríamos añadir otros términos griegos, pero en el caso presente una enumeración completa no es ni necesaria ni útil).

'Ενέργεια (energía) significa el ser real en oposición al ser posible: δύναμις. La figura de Hermes existe en potencia en la madera con la que puede ser esculpida, pero no es real sino hasta que queda esculpida; el pensamiento científico está en potencia en el que posee la facultad de pensar, aunque no piense efectivamente; se hace real en su actualización. Así ἐνέργεια significa eficacia. La potencia o facultad (δύναμις, potencia) tiene como fin (τέλος) la actualización. Así, por ejemplo, la facultad de pensar tiene como fin el pensamiento. Cuando la realización de la potencia es una acción se le llama también ἔργον. Este término engloba tanto el ser que queda comprendido dentro del que realiza la acción —el pensamiento en el pensador— como los resultados del obrar que tienen una existencia propia: por ejemplo la casa que existe gracias a la actividad del arquitecto.

[16] Esto no significa que no se pueda llegar a una comprensión del pensamiento medieval sin el estudio de las fuentes escritas en la lengua original. Hablo de aquellos que pretenden proporcionar a otros un camino que ellos mismos deben descubrir primero.

En el primer caso está completamente claro que ἐνέργεια y ἔργον (actividad y obra) forman una sola cosa. Y puesto que la posibilidad ha alcanzado su objetivo en el ser real, a éste también se le llama igualmente ἐντελέχεια (entelequia), término que podríamos traducir como la *realización del ser*.[17]

No conviene todavía discutir aquí todas estas nociones de manera concreta. Solamente he querido mostrar cómo los textos griegos pueden ayudar a descubrir la diversidad de sentidos de una expresión latina para encontrar las palabras apropiadas para traducirla. En efecto, sobran las posibilidades de expresión: realidad, eficacia, obra, actividad, perfección del ser.

Pero este ejemplo muestra también qué grave sería emplear *una sola* de esas expresiones cada vez que aparezca la palabra latina *actus*. Quien está acostumbrado a la filosofía moderna y a entender por la palabra *acto* la acción espiritual libremente cumplida, estaría expuesto a los peores malentendidos al querer aplicar dondequiera, en las obras de la escolástica, este significado de la palabra *acto*.

En el curso de las investigaciones siguientes, trataremos de proceder según los principios que hemos enunciado. Allí donde las ideas escolásticas son el punto de partida serán presentadas con los términos escolásticos. Sin embargo, a fin de asegurarnos de haber captado su sentido real y no quedar simplemente en palabras, buscaremos expresiones apropiadas que correspondan a los diferentes contextos de las ideas. A este respecto, nos será de gran utilidad la búsqueda de los orígenes *históricos* de las nociones escolásticas, pero más aún la de los orígenes *reales*; éstos se nos revelarán solamente si abordamos la antigua pregunta siempre renovada y jamás enteramente resuelta del ente y de la οὐσία misma.

Trataremos de volver a pensar activamente junto con los antiguos maestros, y no sólo con ellos, sino también con los que, a su manera, vuelven a ocuparse del tema en la época actual.

Este último proceso se justifica verdaderamente porque los filósofos en los que el problema del ser se ha manifestado de nuevo por una necesidad interna, y no guiados por una tradición metódica, viven muy cercanos a la antigüedad y pueden ayudarnos a comprender impulsos originales de los antiguos maestros. Este camino se impone especialmente a la autora, puesto que la escuela de Edmun-

17 Véase a este respecto Aristóteles, *Metafísica*, 1047/50 y, más adelante, cap. IV, 4,1.

do Husserl es su patria filosófica y el lenguaje fenomenológico, su lengua filosófica materna. Debe tratar de encontrar la vía que conduce de este punto de partida a la gran catedral de la escolástica.

Cree conocer la meta, de tal suerte que conviene dejarse guiar por ella.

4. Sentido y posibilidad de una filosofía cristiana

Según parece, para que haya un entendimiento entre la filosofía de la Edad Media y la de los tiempos modernos, existe una dificultad mucho más grande que la diversidad de la lengua: las actitudes diferentes frente a la relación entre saber y creer, entre la filosofía y la teología.

Los filósofos y los teólogos católicos tampoco están de acuerdo entre sí sobre la posibilidad de hablar de una filosofía cristiana.[18] Ahora bien, ya sea que se considere a la filosofía como una ciencia puramente natural —a saber, una ciencia cuya única fuente de conocimiento deben ser la experiencia natural y la razón— o bien que se le conceda el derecho de inspirarse en la revelación, no cabe duda de que la filosofía de los grandes doctores de la Iglesia de la Edad Media se desarrolló a la sombra de la doctrina de la fe.

[18] Durante las Jornadas de Estudios de Juvisy (12-IX-33) se dio un triple sentido a la expresión "filosofía cristiana" (cfr. *La philosophie chrétienne*, pp. 115 y ss.):

1) Los mismos Padres de la Iglesia han designado el cristianismo como su "filosofía", porque veían en él la realización de las aspiraciones de los filósofos griegos y porque la doctrina de la fe se servía de nociones filosóficas. En este sentido la "filosofía cristiana" no es diferente de la teología. (Los Padres difieren respecto a la filosofía pagana: unos la reconocen como etapa preliminar de la filosofía cristiana, otros la reprueban totalmente.)

2) Tanto ayer como hoy han existido tentativas de construir una filosofía utilizando no sólo la razón natural sino también la fe como fuente de conocimiento. Los que no ven en la filosofía más que una disciplina puramente natural —es el punto de vista tomista— no conceden a esta filosofía cristiana (como tampoco la designada en el punto *1* el derecho de llamarse "filosofía": a partir del momento en que el filósofo comienza a servirse de la verdad revelada como tal, "deja de ser formalmente un filósofo y se transforma en un teólogo" (P. Daniel Feuling, *op. cit.*, p. 125).

3) Se emplea este término para designar la filosofía de la Edad Media desarrollada bajo la influencia indiscutible del cristianismo. En este sentido la han empleado la encíclica *Aeterni patris*, Etienne Gilson en sus cursos sobre el espíritu de la filosofía medieval (*L'Esprit de la philosophie médiévale*, París, 1931/1932) y, de acuerdo con él, Jacques Maritain, con quien comenzamos nuestras reflexiones. Según esto, la filosofía tomista es también "filosofía cristiana", a pesar de querer ser una ciencia natural con límites muy precisos respecto a la teología y de que justamente los tomistas más estrictos declaren incompatibles en el fondo las nociones *filosofía* y *cristiano*. Véase P. Mandonnet, *La philosophie chrétienne*, pp. 62 y ss.; véase también P. Daniel Feuling, *op. cit.*, p. 125.

En la verdad revelada vio la medida de toda la verdad; se esforzó asiduamente por resolver las tareas que le imponían las doctrinas de la fe; tenía confianza en esta fe como en una fuerza que da al entendimiento humano una mayor seguridad en su trabajo natural.

En todos los puntos la filosofía moderna se ha separado de ella. ¿Existe una posibilidad común de trabajo con direcciones tan diferentes? Precisamente santo Tomás afirmó de manera decisiva esta posibilidad. Ya su inclinación hacia Aristóteles y los árabes son prueba de que creía en una filosofía basada sólo en la razón natural, sin apoyarse en la verdad revelada. Esta misma afirmación se desprende de su *Summa contra gentiles*, a la que comúnmente se conoce como *Summa filosófica*. En esta obra afirma que, respecto a los paganos y los musulmanes, con los que no se posee el fundamento común de la Escritura (como es el caso de los judíos en el Antiguo Testamento y de los herejes en el Nuevo Testamento), es necesario "recurrir a la razón natural, en la que todos deben consentir".[19]

Existen dos caminos que conducen a la verdad,[20] y si bien la razón natural no puede llegar hasta la verdad suprema y más elevada, sí puede alcanzar un grado en el que le es posible excluir ciertos errores y demostrar la armonía entre la verdad probada por la razón y la verdad de la fe.

Si existe, pues, según la convicción de santo Tomás, un camino y un campo de trabajo comunes para todos los buscadores de la verdad, es evidente también que para él la ciencia natural y la fe, la filosofía y la teología no están separadas la una de la otra como si no hubiera nada en común entre ellas. Su intención es precisamente probar, en la *Summa filosófica, la verdad de la fe católica* y refutar los errores opuestos.

Casi todas las páginas de sus escritos testifican que para él la verdad de la fe es la medida de toda verdad: las simples palabras *sed haec sunt contra fidem* son para él una excelente refutación de la autoridad filosófica, por muy alta que sea.

En su presentación de la solución tomista,[21] Jacques Maritain indica que es importante, en lo que concierne al sentido y a la posibilidad de una filosofía cristiana, distinguir la *naturaleza* y el *estado*

[19] *Summa contra gentiles*, I, 2.

[20] Cfr. *op. cit.*, I, 3.

[21] *Von der Christlichen Philosophie*, t. I, traducción del francés, introducción de Baldvin Schwarz, Salzburgo, 1935.

de la filosofía. Según su naturaleza, la filosofía es completamente independiente de la fe y de la teología. Pero la naturaleza de la filosofía se realiza poco a poco según condiciones históricas concretas.

Ahora bien, a propósito de su realización, estaría permitido hablar de un *estado cristiano de la filosofía*. Con el fin de aclarar lo que entiende por la *naturaleza de la filosofía*, es decir "lo que es en sí misma",[22] señala que "según santo Tomás las sustancias son especificadas absolutamente por sí mismas, en su ser especial y característico, mientras que sus poderes de operación son especificados por los actos correspondientes al ser de la sustancia, y éstos, por los objetos que acompañan a los actos".

Si se desarrolla en nosotros esa formación y organización dinámica del espíritu que se llama filosofía, ésta será —como toda actividad de conocimiento, de investigación y de juicio— esencialmente relativa a un objeto; permite que la razón penetre su naturaleza y acoge su especificación exclusivamente por este objeto.

Por tanto, la filosofía se especifica únicamente en función del objeto; es sólo el objeto al que ella se refiere por sí (de ninguna manera el sujeto en la que reside), el que determina su naturaleza.[23]

Nos gustaría ir todavía más lejos en este trabajo de aclaración.[24] La filosofía está aquí entendida como una "expresión y [...] formación del espíritu", como una manera de "conocer, de explorar y de juzgar"; se refiere pues a una cosa real y está caracterizada según su naturaleza "no por otra cosa sino por esta cosa real".

Una *expresión del espíritu* significa una fijación en un cierto sentido, en una cierta posibilidad de actividad (el camino de la potencia al hábito). Cuando se habla de *conocer, investigar, juzgar*, se piensa menos en una vida espiritual continua que en el *acto* respectivo, en la actividad viva.

Por *filosofía* se pueden entender estos dos significados: hacer filosofía o tener una vida espiritual. (El filósofo es filósofo aun en los momentos en que no filosofa.) Pero además hay un tercer significado —y yo diría incluso que este tercer significado es el que más vale— *la filosofía es una ciencia*. La palabra latina *scientia* significa *saber* (en el sentido de *habitus* y de *acto*) y *ciencia*. El lenguaje teo-

22 *Ibid.*, p. 56.

23 *Ibid.*, p. 58 y ss.

24 Aquí es inevitable anunciar ya ciertas cosas que no serán discutidas sino en el curso de las investigaciones ulteriores.

lógico emplea también la palabra *ciencia* en el sentido de *saber* (cuando se habla de la ciencia como don del Espíritu Santo).

La lógica y la teoría moderna de la ciencia, por el contrario, entienden por *ciencia* una formación de ideas que tiene una existencia independiente de los espíritus pensantes individuales, una construcción bien edificada y ordenada según ciertas leyes: una construcción de nociones, de juicios y de argumentos.

Lo que hace de una ciencia un todo que posee una unidad interna y coherente, lo que la delimita en relación con las demás ciencias, es su relación con cierta categoría de objetos, y su limitación marcada por esa categoría que prescribe las reglas que deben seguirse. Si la ciencia debe entenderse como una formación que no depende de un solo espíritu pensante y que no está ligada a él, presupone, sin embargo, un ente y espíritus conocedores *frente* a ella, y aun espíritus formados de tal manera que puedan conocerla progresivamente. Si entendemos la ciencia en esta acepción, la palabra seguirá teniendo un doble sentido que corresponde a la diferencia entre *naturaleza y estado.*

Primero se puede entender así todo hecho histórico que se nos presente, por ejemplo, las matemáticas en su estado actual. A este respecto las palabras de Husserl tienen gran valor:

> La ciencia no tiene consistencia objetiva más que en su literatura; solamente en la forma de obras escritas posee una existencia propia, aunque muy relacionada con el hombre y con sus actividades intelectuales.[25]
>
> Bajo esta forma se propaga a través de milenios y sobrevive a los individuos, a las generaciones y a las naciones. Representa así una suma de manifestaciones exteriores que, habiendo salido del acto de conocer de muchos individuos, pueden transmitirse a innumerables individuos que realizan semejantes actos de conocer [...][26]

Un poco antes, Husserl había dicho: "La ciencia se relaciona, como su nombre lo indica, con el saber". Un poco más adelante escribe: "Pero en la ciencia poseemos la verdad". La ciencia gene-

[25] Lo que aquí se ha dicho a propósito de las obras escritas debe extenderse a toda obra en la que el trabajo científico ha encontrado una manifestación tangible: por ejemplo, dibujos y toda clase de representaciones gráficas de resultados científicos; también a los "aparatos" que sirven de medios auxiliares en la búsqueda de la verdad, pero que al mismo tiempo deben considerarse ya como resultados del pensamiento científico.

[26] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, 2, Halle, 1913, p. 12.

ralmente es la condensación de todo lo que el espíritu humano ha realizado en la búsqueda de la verdad: se condensa así en creaciones que se desprenden del espíritu investigador y que ahora poseen una vida propia.

Lo que cae bajo la inteligencia es la expresión de un *sentido* que quiere ser *comprendido*. La ciencia, si se le considera en un momento determinado, es siempre fragmentaria; tiene errores, desviaciones y deformaciones de la verdad a los que está sometido el espíritu humano en el curso de sus esfuerzos.

Por eso es necesario distinguir la ciencia tal como es según su naturaleza, de (como preferimos decir) *la ciencia en cuanto idea*. Podemos imaginar que una materia ha sido enteramente explorada (aun sabiendo bien que el espíritu humano, en su condición terrenal, jamás llegará a alcanzar este fin), que todo lo que puede ser enunciado acerca de ella se nos presenta bajo la forma de proposiciones verdaderas, que todas estas proposiciones se encuentran dentro del contexto racional requerido por el tema y que forman en su unidad una *teoría cerrada*. Ésa sería una ciencia perfecta, sin manchas ni arrugas.

Según la experiencia que tenemos de la realidad histórica, tal ciencia no existirá jamás: pero sí es una imagen a la que tratamos de acercarnos por medio de todos nuestros esfuerzos y nuestras investigaciones. Sin embargo, conviene preguntarse hasta qué punto tiene sentido tal imagen: en resumen, ¿existe una materia susceptible de ser *agotada* por una ciencia, o la imagen se refiere a todas las materias o solamente a algunas de ellas?

Para llegar a comprender este tema, es necesario reflexionar (de nuevo nos anticipamos a nuestra discusión ulterior) sobre lo que podemos entender por la *verdad* que poseemos en la ciencia. Yo sé que en nuestro huerto florecen actualmente los cerezos. La proposición: "los cerezos florecen..." es verdadera. Los cerezos florecen en *verdad*. La proposición como figura lingüística es la expresión de una idea que yo comprendo con mi inteligencia; se construye a partir de una serie de expresiones comprensibles.

Yo comprendo esta idea como un saber (y no solamente como una opinión); esto significa que la proposición no es solamente la expresión de una idea comprensible, sino que es *verdadera* o que algo le corresponde en verdad. *Verdadero* no significa completamente lo mismo en estas dos frases, pero ambos significados se encuen-

tran en relación el uno con el otro. Cundo se habla de *verdades*, según el uso de la lengua, se habla de *proposiciones verdaderas*. Es una expresión poco exacta. La proposición no es *una verdad* (*veritas*) sino *algo verdadero* (*verum*). Su verdad (en sentido estricto) consiste en *estar en conformidad con un ente* o significa que le corresponde algo que existe independientemente de ella.

La verdad de la proposición descansa en el *ser verdadero*, es decir, el ser fundado en sí mismo y que da fundamento a la proposición. Toda ciencia tiende hacia el ser verdadero. Éste se encuentra por encima de toda ciencia, no solamente antes de la ciencia humana en cuanto empresa para adquirir un conocimiento correcto y con esto también proposiciones verdaderas, y en cuanto condensación tangible de todos los esfuerzos de este género, sino que también se encuentra aun por encima de la ciencia en cuanto idea.

La *proposición* se ocupa de un *objeto* del cual enuncia alguna cosa y que nosotros llamamos el *sujeto de la proposición*. Sin embargo, lo que la proposición afirma, según su verdadera tendencia, no es este objeto (en nuestro ejemplo, *los cerezos*) ni, tampoco, lo que ella enuncia sobre el objeto (*florecen*), sino el *estado de cosas* completo, (los cerezos florecen...). Las proposiciones son la expresión de estados de cosas existentes y en ellos radica el fundamento de su ser.

Por su parte, los estados de cosas no están fundados en sí mismos; el fundamento de su ser se basa en los *objetos* (en un sentido particular de la palabra). A cada objeto le pertenece un área de estados de cosas en la cual se separan su estructura interna y las relaciones en las que se encuentra, en virtud de su posición en relación con el ente. A cada estado de cosas pertenece un conjunto de proposiciones en las cuales puede encontrar su expresión. (La multiplicidad de posibilidades de expresión para el mismo estado de cosas se debe a la riqueza de los diferentes miembros de ese estado de cosas.)

Los estados de cosas con su estructura son conocidos progresivamente por el espíritu. Sin embargo, no es necesario pensar que esos estados sean *engendrados* por el espíritu que conoce: ellos le prescriben más bien la regla a seguir. En los estados de cosas, las proposiciones ya están fundadas en cuanto posibilidades de expresión, y de esta manera existen antes de que un espíritu humano las haya pensado y antes de haber sido vaciadas en la *materia* de una lengua humana, en sonidos o en signos de escritura.

Por *ciencia en cuanto idea* subyacente a toda ciencia humana, es

necesario entender pues la expresión *pura* de toda materia (diríamos desencarnada) en que el ente se manifiesta según su propio orden. Ahora bien, surge el problema de saber si todos los estados de cosas correspondientes al ente, y el área de estados de cosas correspondientes a un solo objeto, deben pensarse como un todo cerrado que agotaría su objeto. Aquí podemos dejar a un lado el campo de las ciencias *exactas*. De todas maneras nosotros debemos responder con la negativa en lo que concierne al mundo real en su plenitud, que es inagotable para un conocimiento analítico. Y si esto es así, entonces *toda ciencia de la realidad* (en cuanto ciencia de la realidad total) desde el punto de vista conceptual no llegará jamás a su fin.

La existencia de una multiplicidad de ciencias está fundada sobre la división del ente en una serie de secciones de objetos unidos entre sí por sus características y delimitados los unos con relación a los otros. La tarea ahora es saber cuál es el campo de la filosofía. Maritain escribe: "No importa el concepto que se tenga de la filosofía, si no se tiene el campo filosófico como accesible por sí mismo a las solas fuerzas naturales del espíritu humano, no se define la filosofía, se la niega".[27]

Deben comprenderse estas palabras, admitiendo la separación clara entre la filosofía y la teología, tal como lo presenta santo Tomás al principio de la *Summa theologica*: "Las ciencias filosóficas [...] permanecen en el campo de la razón humana" y, por el contrario, la teología "descansa en la revelación divina".[28] Evidentemente, aquí se entiende por filosofía toda ciencia natural. Esta posición corresponde a los procedimientos científicos de la Edad Media, que no establecían una división clara entre los campos particulares de las diversas ciencias.

Sin embargo, no corresponde a la concepción de nuestro tiempo que deba contar con disciplinas totalmente separadas unas de las otras —completamente diferentes según el tema y su método— y que atribuya a la filosofía una posición particular frente a todas las *ciencias individuales*. Mientras que las matemáticas y las ciencias históricas, por ejemplo, pueden trabajar sin preocuparse la una de la otra (y trabajan así, en efecto), la filosofía se ve obligada a considerar tanto las matemáticas como las ciencias históricas.

Si el matemático medio y el historiador medio prosiguen su camino completamente en el interior de su ciencia sin darle impor-

27 *Op. cit.*, p. 60.

28 *Summa theologica*, I, q. I, a. I, corp.

tancia a la filosofía, a las matemáticas o a la historia, siempre llegará un tiempo en que la ciencia particular tendrá la necesidad de volver a sus bases filosóficas a fin de ver clara su propia tarea. Ninguna ciencia puede proceder arbitrariamente, su método está prescrito por la naturaleza de su campo concreto. Por esto en el origen de las ciencias hay a menudo espíritus creadores que se esfuerzan seriamente por establecer las nociones fundamentales (pensemos en Galileo, en Newton y en los esfuerzos de Schiller y de Leopold von Ranke para definir el sentido de la historia).

Una vez establecido el método, es posible aprenderlo y ejercitarlo como una tarea. Ahora bien, es innegable que existen *ciencias* que han emprendido su trabajo sin establecer suficiente y previamente las nociones fundamentales, al modo de un viaje de aventuras para la exploración de una tierra desconocida, tomando caminos desconocidos.

Tarde o temprano, estas ciencias se encontrarán totalmente desamparadas e ignorarán su objetivo. Entonces no habrá más que una salida salvadora: volver a los principios básicos, examinar el método empleado hasta entonces y los resultados obtenidos en relación con los principios básicos. Así el gran cambio que tuvo la psicología desde el principio del siglo era inevitable en razón del sorprendente *salto mortale* con el cual la psicología del siglo XIX había *saltado* sobre la noción del alma.[29] La tarea de la filosofía consiste en esclarecer los fundamentos de todas las ciencias.[30]

Debe examinar lo que las ciencias particulares reciben del pensamiento precientífico como datos conocidos y naturales. Cuando el científico de una rama particular realiza este trabajo —el matemático que reflexiona sobre la naturaleza del número, o el historiador que piensa en el sentido de la historia— actúa como filósofo. De allí podremos comprender por qué santo Tomás designa a la

[29] Es sorprendente ver lo que nos ha quedado del campo del alma desde que la *psicología* de los tiempos modernos comenzó a abrirse un camino independiente de las consideraciones religiosas y teológicas: el resultado de esto fue una psicología sin alma. Así la esencia del alma y sus facultades fueron eliminadas por ser *nociones mitológicas*. Finalmente se llegó a querer acomodar todos los movimientos del alma partiendo de simples sensaciones de los sentidos. De la misma manera, se eliminó de la corriente de la vida del alma, el espíritu, la inteligencia y la vida. Esta psicología naturalista del siglo XIX está ahora superada en sus principios. El redescubrimiento del espíritu, y los esfuerzos por alcanzar una verdadera ciencia del espíritu, ciertamente constituyen los más importantes cambios realizados en el campo científico.

[30] Esto no significa que existe solamente en razón de las otras ciencias, sino más bien que todas las demás ciencias están enraizadas en ella si realmente son ciencias auténticas.

filosofía (o a la *sabiduría* en el sentido de un grado anterior del don del espíritu sobrenatural) como un *perfectum opus rationis* (un trabajo perfecto de la razón).[31]

La filosofía no se contenta con un esclarecimiento provisional, sino que su meta es llegar a la claridad *última*: quiere el λόγον διδόναι (dar cuenta) hasta los últimos fundamentos que se pueden alcanzar. Ahora bien, si el mundo de la experiencia gracias a la plenitud que ofrece a los sentidos y al entendimiento, estimula el deseo de saber natural, y si nos sugiere puntos de vista para explorar en tal o cual dirección, su fin es penetrar hasta el último elemento comprensible, hasta el *ser mismo*, hasta *la estructura del ente como tal*, y hasta *la división en géneros y en especies del ente según su estructura*; partiendo de allí llegará a temas y métodos de investigación apropiados.[32]

La investigación del ser o del ente como tales es la tarea de lo que Aristóteles, en su *Metafísica*, designó como la *filosofía primera*; ésta, más tarde, fue llamada *metafísica*.[33] Incumbe a los sectores de la

[31] *Summa theologica*, IIa, IIae, q. 45, a. 2; véase Maritain, *op. cit.*, p. 60.

[32] Véase también la definición de filosofía propuesta por el P. Daniel Feuling en Juvisy: "La filosofía es el conocimiento por la pura razón natural del ente y del ser en las causas supremas y en las últimas razones, mientras el dato fenomenal (φαινόμενον) permite a la razón natural el acceso a la percepción y a la inteligencia del ser (νοούμενον), del ente, sea en el modo de la evidencia, sea de la probabilidad, sea de la opinión, según las condiciones particulares del caso concreto" (*op. cit.*, p. 126). "Conocimiento del ente y del ser en las causas supremas y en las últimas razones", esto corresponde a la definición dada en el texto. La limitación a la razón natural, cuando se considera como definitiva e inalienable —así lo propone el P. Daniel Feuling— implica ya la decisión del sujeto de establecer una relación de la filosofía con la fe y la teología: a saber, que es imposible introducir verdades reveladas en la estructura de la filosofía. Esto significa la negativa de todo lo que se ha dicho, en segundo lugar, en la nota sobre el sentido de la expresión "filosofía cristiana" (p. 12). Una discusión sobre la necesidad de los datos fenomenológicos exigiría una investigación más explícita sobre la noción de datos fenomenológicos, lo cual no es lo adecuado en este momento.

[33] Heidegger no abolió el antiguo sentido de la *Metaphysica generalis* como doctrina del *ente en cuanto tal*, sino que simplemente subrayó que era necesario aclarar el sentido del ser. Sobre este punto estamos de acuerdo con él. Enseguida dio un paso más adelante al pretender que era necesario profundizar en la comprensión del ser por el hombre a fin de captar la significación del ser; al ver la razón de la posibilidad de esta comprensión en la finitud del hombre, notó que el fundamento de la metafísica podría descubrirse en una discusión sobre la finitud del hombre. Contra esta opinión se pueden presentar dos objeciones: *en la metafísica se trata del sentido del ser en cuanto tal y no sólo del ser humano*. Quien omite la cuestión del significado del ser —haciendo a un lado la comprensión del ser mismo— y, sin cuidarse de ello, "esboza" la comprensión del ser por el hombre, se expone a apartarse de la significación del ser; y, según puedo ver, Heidegger ha sucumbido a este peligro. He aquí la segunda objeción: la comprensión del ser no forma parte de la finitud en cuanto tal, puesto que existen seres finitos que no poseen la comprensión del ser. La comprensión del ser forma parte de

filosofía, que son la base de las ciencias particulares, tratar las diferentes categorías fundamentales del ente. Así se establece de nuevo la relación entre la filosofía y las ciencias particulares: si un día el trabajo de la filosofía se encontrara terminado y si todas las ciencias particulares fueran construidas sobre los principios fundados por ella, entonces esas ciencias serían verdaderamente filosóficas y nosotros nos encontraríamos frente a la unidad de la ciencia que correspondería a la unidad del ente.

Sin embargo, esta realización no significa todavía más que el estado ideal hacia el cual tiende la ciencia humana, sin poder jamás alcanzarlo. En cuanto a que estamos *in via*, la filosofía y las ciencias particulares prosiguen direcciones diferentes. No obstante, éstas están llamadas a ponerse siempre nuevas tareas recíprocamente y, al profundizar sus resultados, a fecundarse la una a la otra. Pero cuando estemos *in patria*, la sabiduría y la ciencia que poseemos en parte[34] sobre la tierra será reemplazada por la sabiduría divina en toda su *perfección*, que nos hará ver con una sola mirada lo que la inteligencia humana había tratado de acumular en el curso de sus esfuerzos milenarios.

Después de haber aclarado lo que entendemos por filosofía, podemos preguntarnos ahora lo que puede significar el *estado cristiano* de la filosofía. Maritain hace valer diferentes interpretaciones posibles de esta expresión. Por la gracia, el espíritu del hombre ha sido purificado y fortificado, está menos expuesto a errores que en el estado de caída, aunque todavía no haya sido inmunizado[35] de ellos en lo que concierne a la filosofía en cuanto actitud espiritual (*habitus*) y en cuanto actividad espiritual (*acto*).

La doctrina de la fe enriquece también a la filosofía al darle nociones que le habían sido extrañas antes de llegar a beber de esta fuente, aunque por sí misma hubiera podido descubrir estas nociones, por ejemplo, la idea de creación. Esto concierne a la filosofía

lo que diferencia al ser personal y espiritual de los demás seres. En su área habría que distinguir entre la comprensión del ser por el hombre de la de otros seres finitos, y entre toda comprensión finita del ser y la comprensión *infinita* (divina) del ser. Para saber *qué es la comprensión del ser* es necesario aclarar qué es *la significación del ser*. Así el *tema primordial del fundamento de la metafísica* sigue siendo siempre *el tema de la significación del ser*.

[34] I Cor. XIII, 10.

[35] La gracia no libra al sabio cristiano de la necesidad de una formación científica profunda hasta donde pueda alcanzarla —igual que no lo libra de los deberes profesionales naturales. Quien confiando equivocadamente en la gracia, pensara dispensarse de ello, quedaría naturalmente muy atrás del investigador no cristiano profundo y consciente.

en cuanto ciencia: lo que nos ha sido transmitido como filosofía de la época cristiana contiene los materiales que datan del mundo del pensamiento cristiano. Además, el mundo visto por los ojos de la fe ha adquirido un nuevo significado.

"El *dato* que es ofrecido (al filósofo) es un mundo, obra del *Verbo*, de la segunda persona divina, en el cual todo habla del espíritu infinito a espíritus finitos que se saben espíritus."[36] Pero la filosofía, en su *estado cristiano*, ve abrirse delante de ella una nueva perspectiva de su propia naturaleza: lo que Maritain, con Gabriel Marcel, designa como un escándalo para la razón: "el hecho de que la validez del dato revelado está más allá de toda experiencia susceptible de constituirse en las bases puramente humanas..."[37]

El filósofo que no quiere llegar a ser infiel a su finalidad de comprender el ente hasta sus últimas causas, se ve obligado a extender sus reflexiones, en el campo de la fe, más allá de lo que le es accesible naturalmente. Existe el ente inaccesible a la experiencia natural y a la razón pero que nos es conocido por la revelación; ésta pone tareas nuevas para el espíritu, que la acepta. "Si la filosofía se informa de lo sensible en las ciencias de la naturaleza, ¿cómo no se informaría ella de lo divino en la fe y en la teología? Los hechos de la religión o los dogmas definidos son mis experiencias..., decía Malebranche, 'después de haberlos reconocido yo hago de mi espíritu el mismo uso que los que estudian la física'."[38]

La fe y la teología informan a la razón natural sobre el *primer ente*; sin su ayuda, la razón sola no llegaría jamás hasta allá; de la misma manera, se ha informado de la relación de todo ente con el primer ente. La razón se convertiría en sinrazón si se obstinara en detenerse ante las cosas que no puede ella descubrir por su propia luz y si cerrara los ojos delante de lo que una luz superior le hace visible. Porque conviene señalar aquí esto: lo que la revelación nos comunica no es simplemente algo incomprensible, sino algo comprensible que no puede ser percibido ni probado por hechos naturales; no puede ser captado totalmente (es decir, que no puede ser agotado por nociones), ya que esto es algo inconmensurable e inagotable que cada vez nos hace conocer de sí mismo lo que quiere; sin embargo, es comprensible en sí y para nosotros, lo es en la me-

[36] Jacques Maritain, *op. cit.*, p. 73.
[37] *Ibid.*, p. 74.
[38] *Ibid.*, pp. 72 y ss.

dida en que nosotros recibimos la luz y comprendemos los hechos naturales que, precisamente, se revelan como hechos que no son *únicamente* naturales. Es lo que Maritain explicó a propósito del obrar humano: la necesidad de aceptarlo tal como es realmente, en razón de la caída y de la redención; por eso es imposible considerar la moral como una *filosofía pura*, sólo es necesario tener en cuenta su dependencia de la teología al aportar el suplemento teológico a sus propias verdades fundamentales; esta posición me parece valedera para todo ente y para toda la filosofía a condición de llevar allí cierta transformación y ampliaciones. Las verdades fundamentales de nuestra fe, es decir, la creación, la caída, la redención y la consumación muestran al ente en una luz según la cual parece imposible que la filosofía pura, es decir una filosofía adquirida por la simple razón natural, pueda realizarse por sí misma, es decir, realizar un *perfectum opus rationis*.

Tiene necesidad de datos que provengan de la teología sin llegar a ser teología. Si la tarea de la teología es constatar los hechos de la revelación en cuanto tales y elaborar su sentido y causalidad, le incumbe a la filosofía poner en acuerdo con la fe y la teología lo que ella ha elaborado por sus propios medios en lo que concierne a la comprensión del ente por sus últimas causas.

Poner de acuerdo significa en primer lugar un acto puramente negativo, a saber, que la verdad revelada es para el filósofo creyente una medida a la cual debe subordinar su propia inteligencia; renuncia a un pretendido descubrimiento cuando reconoce él mismo o ha sido advertido por la palabra de la Iglesia que es incompatible con la doctrina de la fe.

El filósofo debe considerar el conocimiento claro como garantía suprema de su propio método y encontrará muy deseable por amor a la verdad —dada la posibilidad de error innegable en todo conocimiento humano— la revisión por una autoridad suprema esclarecida sobrenaturalmente y que no está sujeta al error. Ciertamente, no podrá someterse a ella sino en la medida en que sea creyente. Pero incluso al incrédulo le parecerá evidente que el creyente no debe someterse a ella solamente en cuanto creyente sino en cuanto filósofo.

La consideración de la verdad revelada podrá además conducir al filósofo a descubrir nuevos horizontes que se le hubieran escapado si no la hubiera conocido. El Rvdo. P.A.R. Motte, o.p., ha señalado en su conferencia en Juvisy que la doctrina de la fe en Dios

y en la creación suscitó en la filosofía la separación entre esencia y existencia, que la doctrina de la Santísima Trinidad y de la encarnación ha conducido a la separación entre naturaleza y persona, y que la doctrina de la Sagrada Eucaristía condujo a una elaboración conceptual entre la sustancia y el accidente.[39]

El encuentro con un ente hasta entonces desconocido muestra al ente y al ser bajo un nuevo aspecto. La revelación habla un lenguaje accesible a la inteligencia humana natural y ofrece los datos para una formación conceptual, puramente filosófica, que puede hacer enteramente abstracción de los hechos de la revelación y cuyo resultado viene a ser un bien común para toda la filosofía posterior (por ejemplo las nociones de *persona y sustancia*).

Estos dos aspectos de la consideración de las verdades de la fe ponen en relieve la dependencia de la filosofía en cada época —como conjunto histórico— en relación con la fe y con la teología en cuanto condiciones externas de su realización. Desembocan en la *filosofía cristiana* tal como la mira el *tomismo*[40] pero no en una filosofía cristiana que acogería la verdad revelada como tal en su contenido.

Si por el contrario, en el curso de la búsqueda del ente, la filosofía se encuentra ante cuestiones imposibles de resolver por sus propios medios (por ejemplo la cuestión del origen del alma humana), y si se apropia de las respuestas encontradas en la doctrina de la fe para llegar así a un conocimiento más amplio del ente, nos encontramos ante una filosofía cristiana que utiliza la fe como fuente de conocimiento. Ya no es una *filosofía pura* ni *autónoma*.

Sin embargo, no me parece justificado conferirle ahora el nombre de teología. Cuando en una obra histórica sobre la vida intelectual del siglo XX se habla de la transformación de la física moderna por la influencia de la teoría de la relatividad de Einstein, el historiador está obligado a consultar al físico; sin embargo, por el hecho de englobar en su obra la aportación adquirida de las ciencias físicas, su obra no será de ninguna manera una obra de física.

La relación entre la filosofía y la teología no es de ninguna manera la misma, ya que el historiador no se preocupa de la veracidad o de la falsedad de la teoría de Einstein, sino solamente de su influencia histórica. El filósofo, al contrario, cuando hace una adquisición de la teología, se ocupa de la verdad revelada en cuanto *verdad*. He

[39] Véase *La philosophie chrétienne*, p. 100.

[40] Véase la nota 18 de este capítulo.

aquí el factor común: en los dos casos una ciencia debe considerar a otra ciencia para progresar en su esfera particular y, apoyándose sobre este medio auxiliar, continúa trabajando en su propio campo.

Claro, para lo que constata a partir de la doctrina de la fe, la filosofía no puede pretender una total comprensión (lo que caracteriza sus propios resultados cuando se trata de conocimiento filosófico auténtico). Todo lo que proviene de una óptica de conjunto de las verdades de la fe y del conocimiento filosófico lleva el sello de la doble fuente de conocimiento, y la fe es una *luz oscura*. Nos da a entender algo, pero solamente para indicarnos algo que nos sigue siendo incomprensible. Ya que el último fondo de todo ente es insondable, todo lo que se considera bajo este ángulo cae bajo la *luz oscura* de la fe y del misterio, y todo lo que es comprensible parece reposar sobre un trasfondo incomprensible.

El R.P. Przywara ha llamado a esto *reductio ad mysterium*. Estamos igualmente de acuerdo con él, según nuestras últimas deducciones, cuando dice que la filosofía se consuma *por* la teología y no *como* teología.[41] Por el contrario, yo no he podido ver claramente cómo se realiza para él la unión entre "la teología y la filosofía en el interior de una metafísica".[42]

La *primacía de forma* de la teología[43] debe ser reconocida, porque la última sentencia a propósito de la verdad, cuando se trata de proposiciones teológicas o filosóficas, corresponde a la teología, en

41 *Analogia entis*, I, 45.

42 Cfr. p. 45. "Metafísica" significa según el R.P. Przywara (p. 3) el hecho de "ir detrás" de los "trasfondos" de la "physis" en cuanto a que el "modo de ser" o el ser existe (*Seinswesen*), allí reposa en sí. Es la *filosofía primera* de Aristóteles la que se ocupa del ser en cuanto tal, y no de las especies separadas por su contenido. Así como lo hemos indicado ya antes (apartado 2), y como lo demostraremos más tarde (cap. 5) explícitamente, en el centro se encuentra el problema del ente en el sentido propio (la οὐσία); el R.P. Przywara parece pensar en este aspecto cuando explica la physis. Si penetramos en el fondo de este ser propio tanto como lo permite la inteligencia natural, esta *filosofía primera* es parte de la *metafísica filosófica*. Cuando se le pide ayuda a la teología llegamos a lo que el R.P. Przywara da el nombre de *metafísica teológica*. La dificultad de separar la filosofía y la teología ha sido subrayada en el importante pasaje de una carta del R.P. Roland-Gosselin o.p. (*La philosophie chrétienne*, pp. 153-154).."No sólo la filosofía sino también la teología están fundadas, 'bajo la influencia de la fe, sobre la razón'. Pero las dificultades provienen de que, de hecho, la teología y la filosofía cristiana surgieron como formaciones históricas, al mismo tiempo, en vista principalmente de las necesidades de la teología, sin que nadie se preocupara por ver en qué medida las distinciones y precisiones conceptuales exigidas por la teología eran susceptibles de ser aceptadas y justificadas por un método estrictamente filosófico. En muchos puntos, tal vez, la delimitación exacta de las fronteras esté todavía por hacerse."

43 *Analogia entis*, I, 58.

su más alta significación en cuanto que ella es la palabra de Dios interpretada por el magisterio de la Iglesia. Pero precisamente porque la filosofía (y no la teología) es quien tiene necesidad de un suplemento de contenido, le incumbe establecer una doctrina que englobaría la totalidad. Así, a nuestro parecer, la *filosofía cristiana* no es solamente el nombre para designar la ideología de los filósofos cristianos ni sólo la designación del conjunto de doctrinas de los pensadores cristianos, sino que significa más bien el ideal de una *perfectum opus rationis* que habría logrado abrazar en una unidad el conjunto de lo que nos ofrecen la razón natural y la revelación.

Los esfuerzos que tienden hacia este fin se condensaron en las *summas* de la Edad Media:[44] estas grandes síntesis eran la forma exterior adecuada de una investigación que trataba de abrazar la totalidad. Sin embargo, la realización de este ideal —que quería englobar a todo ente en su unidad y en su plenitud— se aparta por principio de toda ciencia humana; ya la realidad finita es una cosa abstracta e inagotable, con mucha mayor razón lo es el ser infinito de Dios.

La filosofía pura en cuanto ciencia del ente y del ser en sus últimas causas, cualquiera que sea el alcance de la razón natural del hombre, es esencialmente algo incompleto incluso en la perfección más completa que se pueda imaginar. En primer lugar está abierta a la teología y por ello puede ser perfeccionada. Pero en cuanto a la teología, no es tampoco una doctrina cerrada ni falta de perfeccionamiento. Se desarrolla históricamente como una apropiación y como una penetración intelectual y progresiva de la tradición de la revelación. Más aún, es necesario todavía considerar que la revelación no abarca la plenitud infinita de la verdad divina. Dios se comunica al espíritu humano en la medida y en la forma que dicta su sabiduría.

A Él le corresponde ampliar la medida. A Él le corresponde presentar la revelación bajo una forma propia al modo de pensar humano: a saber, como conocimiento progresivo paso a paso, bajo forma de conceptos y de juicios; o elevar al hombre más allá de su modo de pensar natural hacia un modo de conocer completamente diferente, hacia una participación de la visión divina que abraza todo con una sola mirada.[45]

[44] Son "sumas" teológicas cuando ponen los resultados de la filosofía al servicio de la teología y sumas filosóficas cuando extienden sus esfuerzos por comprender el ente a la luz de los hechos de la revelación.

[45] Se empleó el nombre de visión (*visio*), porque la visión es para nosotros el modo más

La perfección completa del ideal hacia el cual tiende la filosofía en cuanto búsqueda de la sabiduría, es únicamente la sabiduría divina misma, la visión simple por la cual Dios se comprende a sí mismo y a todo lo creado. La realización suprema que puede ser alcanzada por un espíritu creado —seguramente no por sí mismo— es la *visión gloriosa* que Dios le da al unirse a él: el ser adquiere la participación del conocimiento divino viviendo la vida divina. El mayor acercamiento a este fin supremo durante la vida terrestre es la *visión mística*. Pero existe también un grado anterior en el cual no es necesario este acto supremo de gracia, es decir, la fe viva y auténtica.

Según la doctrina de la Iglesia, "la fe es una virtud sobrenatural por la cual, inspirados y ayudados por la gracia divina, consideramos como verdadero lo que Dios revela y lo que nos ha enseñado a través de la Iglesia, no a causa de la verdad interior y real que conocemos por la luz de la razón natural, sino en razón de la autoridad de Dios que revela y no puede ser engañado ni puede engañarnos".[46] El lenguaje teológico designa como fe no solamente la virtud (*fides, qua creditur*) sino también lo que creemos, la verdad revelada (*fides, quae creditur*) y en fin, el ejercicio vivo de la virtud; el hecho de creer (*credere*) o el *acto de fe*. Es este hecho vivo de creer lo que nosotros contemplamos ahora.

Encierra nociones diversas: al aceptar las verdades de la fe, apoyados en la autoridad de Dios, las *estimamos como verdaderas* y precisamente así *tenemos fe en Dios* (*credere Deo*). Pero no podemos tener fe en Dios *sin creer en Dios* (*credere Deum*), es decir sin creer que Dios *existe* y que es *Dios*: el ser supremo y el ser perfectamente verdadero que nosotros designamos por la palabra *Dios*. Aceptar las verdades de la fe significa pues, aceptar a Dios, porque Dios es el propio sujeto de la fe del cual tratan estas verdades. Pero aceptar a Dios significa también volverse hacia Dios en la fe o *creer en Dios* (*credere in Deum*), en el sentido de tender hacia Dios.[47]

Así, la fe es una percepción de Dios. Aunque la percepción presupone un ser percibido: no podemos creer sin la gracia. Y la gracia

penetrante y más convincente del conocimiento. Sin embargo, es necesario darnos cuenta de que de ninguna manera se trata de algo semejante a nuestra visión, de una comprensión desde fuera, a distancia. Se trata de un saber, enteramente unido al contenido de lo que se sabe, comparable sobre todo a la manera como conocemos nuestra propia vida.

46 *Catechismus catholicus*, 13 (Roma, 1933). Pro adultis, q. 515, p. 242.

47 Véase Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 7 ad 7. (Investigaciones sobre la verdad, II, 28.)

es la participación de la vida divina. Si nos abrimos a la gracia aceptando la fe, "tenemos el comienzo de la vida eterna en nosotros".[48]

Aceptando la fe según el testimonio de Dios, adquirimos conocimientos sin comprenderlos; en efecto, no podemos aceptar las verdades de la fe como evidentes, como verdades necesarias de la razón o más aún, como hechos de la percepción de los sentidos; no podemos tampoco deducirlas de verdades inmediatamente evidentes según las leyes lógicas.

Es una de las razones por las que a la fe se le llama *luz oscura*. Además, en cuanto *credere Deum* y *credere in Deum*, trata ella siempre de superar todo lo que es verdad revelada, es decir, la verdad formulada por Dios a la manera del conocimiento humano expresada en nociones y en juicios, en palabras y en frases. La fe exige de Dios más que verdades particulares, ella quiere a Dios mismo, que es *la* verdad, el Dios entero; capta sin ver "aunque es de noche".[49]

Es la oscuridad profunda de la fe frente a la claridad eterna hacia la cual se dirige. Nuestro santo padre, san Juan de la Cruz, habla de esta doble oscuridad, cuando escribe "[...] el ir adelante el entendimiento, es irse más poniendo en fe, y así es irse más oscureciendo, porque la fe es tiniebla para el entendimiento".[50]

Sin embargo, es un ir adelante, una superación de todo conocimiento particular obtenido por conceptos para entrar en la simple aprehensión de la verdad única. Por eso la fe está más cerca de la sabiduría divina que toda ciencia filosófica o aun teológica. Pero puesto que el caminar en las tinieblas se nos hace difícil, todo rayo de luz que cae en nuestra noche como un primer mensajero de la claridad futura es un socorro inestimable para no perdernos, y aun la pequeña luz de la razón natural puede darnos servicios apreciables.

Una *filosofía cristiana* considerará como su más noble tarea preparar el camino de la fe. Por esta razón santo Tomás ponía tanto empeño en construir una filosofía pura fundada en la razón natural; sólo de esta manera se da un trayecto del camino común con los incrédulos, si ellos aceptan caminar con nosotros este trayecto del camino, quizá se dejarán guiar más lejos de lo que tenían pensado al principio.

[48] Véase *ibid.*, q. 14, a. 2, corp.

[49] San Juan de la Cruz, *Der Urquell* (Poemas de san Juan de la Cruz, Munich, 1924, pp. 17 y ss.).

[50] *Lebendige Liebesflamme* III, Munich, 1924, p. 170.

Desde el punto de vista de la filosofía cristiana, no existe pues ningún inconveniente para un trabajo común. Puede ella sacar enseñanzas de los griegos y de los modernos para enriquecerse según el principio: *examinar todo y conservar lo mejor*. Por otra parte, puede poner a la disposición de otro lo que ella tiene que dar, dejando a los otros el examen y la selección. Para el incrédulo, no hay motivos reales de desconfianza en relación con los resultados de su método natural, puesto que son la medida de las más grandes verdades de la razón y aun de la verdad de la fe. Él es, pues, libre de emplear el marco de la razón con todo rigor y rehusar todo lo que no le sea suficiente. Aún más, de él depende seguir el camino con nosotros tomando igualmente conocimiento de los resultados adquiridos por medio de la revelación. No aceptará las verdades de la fe empleadas como *tesis*, contrariamente a lo que hace el creyente, sino sólo como *punto de partida* (hipótesis).

Sin embargo, hay de nuevo, por parte de los dos lados, una medida común para ver si las consecuencias sacadas corresponden o no a las verdades de la razón. El incrédulo podrá tranquilamente esperar para ver si es capaz de llegar enseguida a la visión común que, para el filósofo creyente, es la consecuencia de la razón natural y de la revelación, y para ver si puede adquirir así conocimiento más profundo y más amplio del ente. Si no tiene prejuicios, como debe ser el filósofo según su convicción, ciertamente no retrocederá delante de esta experiencia.

II. ACTO Y POTENCIA EN CUANTO MODOS DE SER

1. CONSIDERACIONES SEGÚN EL ESCRITO *DE ENTE ET ESSENTIA*

LA DOCTRINA del acto y de la potencia se parece al pórtico de un gran edificio que de lejos se ve en toda su altura. Este primer aspecto nos hace comprender, provisionalmente, que toda la extensión del ente debe estar circunscrita a este doble concepto de acto y potencia. Pero, al mismo tiempo, si examinamos brevemente estos términos desde el punto de vista lingüístico, resulta que no son del todo claros y nos parecen revestidos de una multiplicidad de significados. Vamos ahora a considerar esa multiplicidad de sentidos y a explorar su contextura interna.

En la obra de Aquinate los primeros elementos de la doctrina del acto y la potencia se encuentran sobre todo en las *Quaestiones disputatae de potentia*. Este tratado es una obra de madurez redactada, según las investigaciones de Martin Grabmann,[1] entre 1265 y 1267, casi al mismo tiempo que el autor se ocupaba de la redacción de la primera parte de la *Summa theologica*, sobre la doctrina de Dios. Lo que apenas se menciona en la *Summa*, destinada a convertirse en un libro de enseñanza de toda la teología, se encuentra aquí tratado a fondo y explícitamente. Por eso es comprensible que la posición del problema relativo al acto y a la potencia en las *Quaestiones disputatae de potentia* es sobre todo de orden teológico, lo que no excluye la posibilidad de sacar de él multitud de enseñanzas puramente filosóficas, como lo saben todos los que conocen las obras de santo Tomás.

Pero no siempre es fácil desatar de sus lazos teológicos las nociones filosóficas trascendentales. Por eso, quien no está familiarizado con la doctrina de santo Tomás no distingue las cuestiones filosóficas en razón de su intersección con los problemas teológicos y cree que se encuentra en terreno prohibido para el filósofo. Así, para orientarse racionalmente hacia el tema que nos interesa, es preferible no seguir

[1] *Die Werke des hl. Thomas von Aquino. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, Munich, 1931, pp. 275 y ss.

el encadenamiento de las ideas expuestas en las *Quaestiones disputatae de potentia*, sino volver a la obra de juventud que ya hemos mencionado, en la que santo Tomás aparece todavía enteramente como discípulo del *filósofo*, a saber, el opúsculo *De ente et essentia*.[2] Ciertamente allí encontramos sólo un punto de partida en relación con la totalidad de la doctrina, una semilla en comparación con un gran árbol. Pero, precisamente, este tratado nos ayudará a llegar a una comprensión objetiva del origen de esta doctrina.

En este pequeño ensayo de una doctrina del ser, Tomás considera en la totalidad del ente una secuencia de grados. Distingue tres principales:

1) Las cosas materiales o compuestas (compuestas de *materia* y de *forma*) son el mundo de los cuerpos, que encierra las cosas *inanimadas* y a todos los seres vivientes, incluyendo al hombre.

2) Los espíritus puros o *seres simples*. Aquí Aristóteles pensaba en los espíritus, por los cuales, según él, tienen movimiento los astros. Los pensadores de la Edad Media los consideraban ángeles. Tomás de Aquino llama a estos espíritus puros seres *simples*, puesto que los considera como formas *puras*. (La cuestión de si alguna cosa material era necesaria para la composición de los *espíritus puros* era muy discutida en su tiempo.)

3) El primer ente: Dios. Todos coincidían en que el primer ente, la causa de todos los demás, es el ser absolutamente simple y puro. Al no admitir —como santo Tomás— una composición de materia y de forma para los espíritus creados, era necesario buscar otro medio para distinguirlos del primer ente. A este respecto, Tomás llega a la separación de *forma y* de *ser* para los espíritus creados. En ellos, forma equivale a *esencia* (*essentia*).

> [...] el ser dotado de espíritu (*intelligentia*) es forma y ser; obtiene su ser del primer ente que es únicamente ser y causa primera, es decir, Dios. Todo ser, sin embargo, que recibe alguna cosa de otro, está bajo esta relación en *potencia* y lo que es realizado en él es su *acto*.[3] Así pues, la quididad o la forma misma que es el ser dotado de espíritu, está en potencia, en relación con el ser recibido de Dios, y este ser recibido es el acto. Así, la potencia y el acto se encuentran en los seres dotados de

[2] Nos servimos del texto presentado en la obra de Roland-Gosselin (pp. 1-48) en una cuidadosa edición crítica, citada ya muchas veces. A ella se refieren las páginas aquí indicadas. Damos las citas en nuestra propia traducción.

[3] Indicadas en cursivas por la autora.

espíritu, pero no la forma y la materia [...] y puesto que la quididad (*quidditas*) del ser dotado de espíritu es el mismo ser dotado de espíritu, su quididad o su esencia (*essentia*) es precisamente lo que es él mismo, y *su ser*, que ha recibido de Dios, es *aquello por lo cual posee una existencia propia en el mundo real* (*quo subsistit in rerum natura*) [...][4]

Y puesto que en los seres dotados de espíritu se concibe potencia y acto, con facilidad se puede encontrar una pluralidad de seres dotados de espíritu;[5] eso sería imposible si no hubiera potencia en ellos [...] Hay, pues, en ellos una diferencia según el grado de la potencia y el acto, de manera que el más elevado, y el más cercano al primer ser, posee *más actualidad y menos potencialidad en sí*, y lo mismo sucede con los demás.[6]

Este pequeño pasaje muestra claramente cómo en la doctrina del ser de santo Tomás los conceptos de acto y de potencia están estrechamente ligados a otros, que son fundamentales para Aristóteles: forma, materia, sustancia (lo que subsiste), etc. Por lo tanto, será necesario ocuparnos igualmente de estas nociones. Pero apoyarse en ellas sería querer explicar aquí lo desconocido con lo desconocido. Así pues, sólo tomaremos provisionalmente del pasaje citado lo que puede servir para la comprensión de los términos *acto* y *potencia*, sin explicar los otros conceptos fundamentales.

En lo que concierne a los espíritus puros, lo que ellos son es distinto de su *ser* y su ser es designado como su *acto*. Esta distinción corrobora la concepción del *primer ente* que ha sido llamado también *ser puro* y *acto puro*. Por otra parte, hemos dicho que lo que recibe el ser está *en potencia* en relación con el ser que recibe.

Así pues, si tomamos el sentido literal de potencia (o δύναμις), que significa poder o capacidad, el *in potentia esse* es un estar en capacidad o en posibilidad o bien un *poder-ser*. Lo que *puede ser* no posee en sí mismo el *poder* de pasar a serlo, como ya lo hemos dicho. Por otra parte, su *poder ser* tiene una significación más profunda que esta proposición: "nada le impide llegar a ser". Pero, en *estar en posibilidad*, existe ya un *ser*, en un doble sentido: primero, una dirección o un ser dirigido hacia *este* ser que es designado como *acto*; enseguida, cierto *modo de ser*. Porque *ser posible* no significa simplemente "*no* ser". Si el ser posible mismo no fuera ya un cierto modo de *ser*, entonces sería insensato hablar de *grados* de la *poten-*

4 *Op. cit.*, p. 35. Las cursivas son mías.
5 Contrariamente al primer ser que es Uno.
6 *Ibid.*, p. 36.

cialidad. Del mismo modo, si no se concibiera más que un solo sentido de ser, siempre el mismo, y si el acto y el ser simplemente coincidieran, sería igualmente imposible decir que existe alguna cosa que sea más o menos acto y que se encuentre más cerca o más lejos del primer ser.

Así nosotros llegamos a distinguir *grados del ser y a comprender el acto* y *la potencia* como *modos de ser*. El paso de la potencia al acto o bien, como podemos decirlo ahora, del ser *posible* al ser *real*, es un paso de un modo de ser a otro, y precisamente de un modo inferior a un modo superior. Pero en el interior del ser posible y del ser real, hay todavía otros grados. Primero se entiende la idea de *acto puro* y parece evidente que el acto puro debe designar el ser *supremo*. Según nuestras consideraciones precedentes, el sentido de los términos acto y potencia no ha sido agotado. Pero, provisionalmente, nos detendremos en el significado que hemos obtenido.

Lo que no hemos adquirido hasta el presente es una cierta comprensión de *palabras*. Vamos a considerarlas ahora con un sentido preciso, bien definido. ¿Pero tenemos ya una comprensión *positiva* y suficiente? El ciego al escuchar hablar de rojo, azul y verde, no ve más que palabras desprovistas de sentido; sabe que se refieren a diferentes colores, pero no *conoce* los colores. ¿Conocemos ahora más acerca del acto y de la potencia de lo que el ciego conoce acerca de los colores? Probablemente un poco más. La diferencia entre posibilidad y realidad es bastante clara. Ciertamente, los matices más sutiles presentan para nosotros algunas dificultades; y en el conjunto nos encontramos todavía verdaderamente alejados de lo que se entiende por acto y potencia en cuanto a grados o modos de ser. *¿Hay otro camino para acercarse más a estas nociones?*

2. LA REALIDAD DEL SER PARTICULAR COMO PUNTO DE PARTIDA PARA LA INVESTIGACIÓN

Al que no está familiarizado con el pensamiento medieval, los diversos seres presentados por santo Tomás en su investigación sobre el ser le pueden parecer lejanos y fuera de su alcance: Dios y los ángeles, ¿qué sabemos nosotros de ellos y de dónde podríamos saberlo? "[...] los querubines y los serafines [...] los creemos invisibles, según la Escritura que nos anuncia o nos habla de ciertas potencias

celestes."[7] Pero hay algo que nos es cercano de otra manera y tan cercano que no se nos puede escapar.

Cada vez que el espíritu humano, en su búsqueda de la verdad, ha partido de un punto indudable, se ha encontrado con este hecho completamente accesible: *la realidad del ser particular*. "[...] de todo lo que sabemos, ¿qué conocemos de la misma manera que sabemos que vivimos? En este conocimiento, no tememos ser engañados por ninguna semejanza de la verdad, puesto que es seguro que incluso aquel que se engaña, vive." Sobre este punto, estamos exentos de toda ilusión de los sentidos.

> [...] porque aquí no se ve con los ojos de la carne. El conocimiento por el cual nosotros sabemos que vivimos es muy íntimo; a este respecto ni aun un escéptico puede decir: "tal vez tú duermes sin saberlo" [...] Aquel que está seguro de conocer que vive no dirá: "yo sé que estoy despierto", sino: yo sé que vivo; no importa si duerme o está despierto: él vive.[8]

Descartes, al tratar en sus *Meditaciones de prima philosophia* de reedificar la filosofía como ciencia cierta sobre una base indubitable y verdadera, comenzó por el método bien conocido de la *duda universal*. Rechazó todo aquello de lo que se puede dudar, en cuanto sometido a la ilusión. Le quedó como residuo del cual no podía dudar el *hecho mismo de dudar*, y después, de una manera más general, el mismo hecho de *pensar*, y en el interior del hecho de pensar, el *ser*: *cogito; sum*.

De una manera semejante, Edmund Husserl, en su intento de fundar el método fenomenológico, exigió la suspensión de juicio (ἐποχή) frente a todo lo que aceptamos simplemente con una fe inocente, con un *comportamiento natural*, en cuanto hombres que viven en el mundo de nuestra experiencia: suspensión de juicio en relación con la existencia entera del *mundo natural* y en relación con el valor de la *ciencia existente*.[9]

El campo hacia el cual deben dirigirse nuestras investigaciones es el de la *conciencia* en el sentido de la *vida-del-yo*: yo puedo dejar indeciso el hecho de si la cosa percibida por mis sentidos realmente

[7] S. Agustín, *De Trinitate*, X, 3.

[8] *Ibid.*, XV, 12. La traducción, con pequeñas modificaciones, es dada según el R.P. Przywara, s.j., *Augustinus*, Leipzig, 1934, p. 120.

[9] Véanse *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913, pp. 48 y ss.; y *Méditations cartésiennes*, París, 1931, pp. 16 y ss. Esta última obra es una traducción de las conferencias dadas por Husserl en París en 1929.

existe o no, pero la percepción, en cuanto tal, no se puede borrar: puedo dudar de que la conclusión sacada por mí sea correcta, pero el pensamiento que resulta de las conclusiones es un hecho indudable; de la misma manera, es innegable todo lo que yo deseo y quiero, mis sueños y mis esperanzas, mis alegrías y mis tristezas, en una palabra, todo aquello en que *yo vivo y existo*, lo que se da para el ser del yo consciente de sí mismo. Porque donde quiera —en la *vida* de Agustín, en el *yo pienso* de Descartes, en el *ser consciente* (*Bewusstsein*) de Husserl—, donde quiera se encuentra un *yo soy*. Ésta no es una conclusión, como la fórmula parece indicarlo: *cogito, ergo sum*, sino el *yo soy* es captado inmediatamente: que yo piense, que yo sienta, que yo quiera o que me dirija intelectualmente de cualquier manera que sea, yo *soy* y me doy cuenta de este ser.

La certeza que se tiene de su propio ser es, en cierto sentido, el *conocimiento más original*; no el primer conocimiento *temporal*, porque la *conducta natural* del hombre está ante todo dirigida al mundo exterior, y necesita mucho tiempo para encontrarse a sí mismo; no es tampoco un *principio* del cual se podrían deducir lógicamente todas las otras verdades o según el cual se podrían evaluar, como con un patrón, todas las demás verdades, sino que esta certeza es lo que me está más cerca, es inseparable de mí y constituye un punto de partida detrás del cual es imposible ir más atrás.

Esta certeza del ser es una certeza *no reflexionada*, es decir, que se encuentra ante todo pensamiento que se dirige hacia atrás, con el cual el espíritu sale de la actitud original de su vida orientada hacia los objetos a fin de considerarse a sí mismo. Sin embargo, cuando en el curso de tal retorno el espíritu se sumerge en el simple hecho de su ser, éste le sugiere una triple pregunta: ¿qué es el ser del cual estoy consciente?, ¿qué es el yo consciente de ese ser?, ¿qué es el movimiento espiritual en el cual me encuentro cuando estoy consciente de mí y de él?

Cuando me vuelvo hacia el ser, éste manifiesta, tal como es en sí mismo, un doble rostro: el del ser y el del no ser.[10] El *yo soy* no resiste la mirada. El *en que yo soy*[11] es siempre otro; y como el ser y el movimiento espiritual no están separados puesto que soy *en el uno*

[10] H. Conrad-Martius analizó con gran ahínco en su artículo "Die Zeit" (*Philosophischer Anzeiger* II, 2 y 4, 1927-1928) la fragilidad del ser temporal y su relación con el ser eterno.

[11] Husserl lo llama *acto*, pero siendo así que partimos del concepto escolástico del acto y que buscamos sus fundamentos reales, ignorando por otra parte, por el momento, en qué

y en el otro, mi ser también es siempre diferente; el ser de *hace un instante* ha pasado y ha cedido su lugar al ser de *ahora.* El ser, del que soy consciente en cuanto que es mi propio ser, no es separable de la temporalidad. En cuanto ser *actual,* es decir en cuanto ser presente, real, puntiforme, es un *ahora* entre *lo que ya no es* y *lo que todavía no es.* Pero en esta división del ser y el no ser de carácter impreciso, se nos revela la *idea del ser puro* que no contiene no-ser, para el que no existe ningún *ya no es* y ningún *aún no es*; no es temporal sino *eterno.*

Así el ser eterno y el ser temporal, el inmutable y el mutable, e igualmente el no-ser, son ideas que el espíritu descubre en sí mismo; no están tomadas de otra parte. En lo que les concierne, una filosofía que parte del conocimiento natural tiene aquí un punto de partida legítimo.[12] La *analogia entis,* considerada como la relación entre el ser temporal y el ser eterno, se manifiesta ya en este punto de partida. Desde el momento en que es, el *ser actual* es algo parecido al ser sin más, al ser pleno que no conoce cambios en el tiempo. Pero puesto que es solamente por un momento, no es ya en ese momento el ser pleno; su fragilidad se encuentra ya en el ser momentáneo. Éste no es más que un *analogon* del ser eterno, el cual es inmutable y por esta razón, es el ser pleno en cada instante; dicho de otra manera, el ser temporal es una imagen que tiene cierta semejanza con el original, pero que ofrece más desigualdades.[13]

3. EL SER PARTICULAR COMO ACTUAL Y COMO POTENCIAL. TEMPORALIDAD

No tenemos que ocuparnos aquí de la cuestión de saber si de la relación entre el ser temporal y el ser eterno debemos deducir una relación de origen entre los dos o si tal relación ya ha sido dada inmediatamente (como la relación entre los nombres de *creador y creatura*).[14]

relación recíproca se encuentran el concepto fenomenológico y el concepto escolástico, es preferible evitar provisionalmente esta expresión y emplear en su lugar la de *movimiento espiritual.*

[12] No queremos precisar si es el único posible.

[13] "... inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda" (IV Concilio de Letrán, 1215, Dz. 432).

[14] Véase el apartado 7 de este capítulo.

Se trata en primer lugar de agotar el hecho en el punto de partida. Con la idea del ser y del no ser, descubrimos al mismo tiempo la de *actualidad*. El ser que se nos ha mostrado era *presente y real*; por eso también podemos decir (porque el ser que consideramos posee la vida-del-yo): un ser plenamente vivo.

Sin embargo, de esta manera el hecho todavía no queda completamente descrito. Lo que era pero ya no es, lo que será pero no es todavía, no es simplemente nada. El ser pasado o el ser futuro no significa no-ser. Esto no quiere decir únicamente que el pasado y el futuro poseen un ser conocido en la memoria y en la expectativa, un *esse in intellectu* (*sive in memoria*). El ser-presente-y-real del momento no es *pensable* como existente por sí mismo, del mismo modo que no se puede imaginar el punto fuera de la línea y el momento mismo sin una duración temporal.

Si captamos esta relación según la conciencia, el ser presente aparece como una cosa que, saliendo de las tinieblas, recibe durante cierto tiempo un rayo de luz y se hunde de nuevo en las tinieblas, o como la cresta de una ola que pertenece a una corriente de agua. Todas estas imágenes describen un ser que es permanente pero que no es actual a lo largo de toda su duración. ¿Cómo comprenderlo? Dentro de lo que yo soy ahora, hay algo que no es actual, pero que lo será en el futuro. Lo que yo soy ahora en el estado de actualidad, lo era ya antes, pero sin serlo en el estado de actualidad. Mi ser presente contiene la *posibilidad* de un ser actual futuro y presupone una posibilidad en mi ser anterior. Mi ser presente es actual y potencial, real y posible al mismo tiempo, y en la medida en que es real, es la realización de una posibilidad que ya existía antes.

La actualidad y la potencialidad existen como modos del ser en el simple hecho de ser y pueden ser deducidas de él. La potencialidad que puede pasar a la actualidad, cuya finalidad, de hecho, es pasar a la actualidad, no es no-ser. Es algo entre el ser y el no ser, o bien un ser y un no ser simultáneamente. La alegría que acaba de invadirme pero que está declinando, ya no puede ser llamada plena-y-viviente mas, por otra parte, no ha desaparecido ni ha sido olvidada, no es como si no hubiera existido jamás. Existe, pero de una manera debilitada en comparación con su antigua vitalidad. Así, hay diferentes grados de ser: el que es en el presente pero que no es plenamente vivo; el que antes fue plenamente vivo pero que no lo es ahora, y que sin embargo puede todavía pasar de nuevo del modo de ser

presente al modo de ser de una plenitud de vida; en fin, el que será plenamente vivo en el porvenir, siempre y cuando posea, en la duración temporal anterior, el modo de ser preparatorio al desarrollo futuro.

Es necesario señalar que los modos de ser susceptibles de ser transformados, en los cuales yo soy *todavía* lo que era antes, y en los cuales yo soy *ya* lo que seré en el porvenir, pertenecen ambos a mi ser *presente*: mi ser pasado y mi ser futuro, *en cuanto tales*, son completamente nulos: *yo soy ahora*, no lo que era antes, ni lo que seré más tarde.

Pero conservando en mi memoria mi ser pasado e imaginando en mi espíritu mi ser futuro sin darle estrictos límites, obtengo la *imagen* de un pasado y de un porvenir llenos de un ser permanente, es decir, de una *extensión de existencia* (*Daseinsbreite*), mientras que en realidad mi ser se encuentra como sobre el filo de una navaja.

Hedwig Conrad-Martius expresó con gran precisión la diferencia entre la extensión de existencia fenomenológica y la actualidad puntiforme real.[15] Dentro del tiempo no hay dimensión en la que alguna cosa existente pudiera penetrar de manera que el existente "esté aún contenido ahí de algún modo" y, de la misma manera, no existe dimensión que deje salir de sí misma lo que, conteniéndolo ya en el ser en potencia, deba llegar a existir y que realmente llegue a existir. El pasado y el porvenir no ofrecen en verdad lo que parecen ser y no se presentan tal como aparecen bajo el ángulo fenomenológico.[16] Aquí se revela todo el misterio del *tiempo* y del *ser temporal* como tal. El momento presente es imposible sin un pasado y sin un porvenir, pero el pasado y el porvenir no están fijos, no son recipientes en los cuales se podría conservar alguna cosa y retirarla después; no contienen ningún ser permanente. La particularidad del ser permanente no se puede comprender a partir del tiempo, sino que el tiempo se comprende a partir de la actualidad puntiforme. El "lugar del nacimiento óntico del tiempo" se encuentra "en la presencia plenamente actual"; en efecto "la existencia actual [...] es un simple contacto con el ser [...] en un solo punto",[17] cualquier cosa dada y

[15] Véase "Die Zeit", en *Philosophischer Anzeiger*, II año, 1927/1928, cuaderno 2, pp. 170 y ss.; cuaderno 4, p. 387. H. Conrad-Martius limita el significado de la expresión *actualidad* al *contacto existencial* puntiforme y no habla por tanto de actualidad con respecto al ser eterno.

[16] *Ibid.*, pp. 172 y ss.

[17] *Ibid.*, pp. 154 y ss.

al mismo tiempo "en cuanto cosa dada, es quitada", un "ser suspendido entre el no ser y el ser".[18]

Lo que nos parece como un ser permanente es un *paso continuo* del lugar de contacto. Es el *movimiento primitivo existencial* el que crea el tiempo como su "espacio". En el "punto de contacto existencial", *hay* tiempo. Y éste precisamente se produce en cuanto *presente.*"[19] "El tiempo es simplemente el presente que pasa por el punto de contacto existencial." El pasado y el futuro no están presupuestos por el presente, sino que existen "con el presente y en relación con él", puesto que salen de la nada y se sumergen en ella; forman parte del movimiento primitivo en cuanto "dimensiones formales vacías".[20]

El movimiento primitivo es el "movimiento dirigido hacia el interior del ser y hacia la nada"; o hacia el interior de sí mismo, hacia lo que será establecido al salir de la nada. En *este* sentido el ser es un "*devenir* y siempre lo será, no se convertirá jamás en un ser (en reposo)". Este ser tiene la necesidad del tiempo. La "posición" que siempre debe renovarse implica necesariamente una dimensión formal en la que ella *encuentra* siempre un lugar; implica la actualidad o el presente en sentido gráfico, como el lugar y la situación del acto de posición (*Positionsakt*) que se está realizando.[21]

> El presente reside "allí" en donde se realiza el acto óntico primitivo. Este lugar no puede ser más que un punto, jamás una extensión [...] El presente hace continuamente irrupción en la nada [...] La actualidad [...] avanza como debe hacerlo según su naturaleza. Sin embargo, esta característica *significa* que la actualidad ha llegado ahora a un nuevo lugar y que el antiguo ya no es válido. La dimensión del tiempo, en efecto, no es nada *fuera* de esta progresión de la actualidad.[22]

Su punto cardinal fijo es el *presente que pasa*. El tiempo es incapaz de crear una posesión de la existencia, una anchura del presente, "puesto que la posición temporal *es* la forma de existencia del existente, que no existe esencialmente sino sólo de hecho; porque lo que existe sólo de hecho no puede, por principio [...] llegar *por sí mismo*

18 *Ibid.*, p. 157.
19 *Ibid.*, p. 166.
20 *Ibid.*, p. 167.
21 *Ibid.*, p. 346.
22 *Ibid.*, p. 348.

a una posición del ser en sí definitiva ni a una verdadera posesión de la existencia".[23]

Estas constataciones de principio nos llevan más allá de lo que se quiere tratar aquí, a saber, el contraste de la actualidad con la potencialidad en la vida de nuestro yo. Ésta se nos ha revelado como algo temporal, es decir, como una actualidad puntiforme, que siempre vuelve a brillar.

Pero esta actualidad misma no es pura: en mi presente puntiforme hay, al mismo tiempo, algo del ser actual y del ser potencial; yo no soy todo lo que soy en el presente de la misma manera. A fin de aclarar lo que se debe entender por *actualidad pura*, debemos oponer un ente, en el cual coexisten la potencialidad y la actualidad en la forma expuesta, a otro ente en el cual no existe el contraste entre estas dos nociones. Una vez más nos anticipamos a los resultados a los cuales llegarán nuestras investigaciones ulteriores.[24]

Lo que *hace* un hombre es la realización de lo que puede hacer; y lo que puede es la expresión de lo que *es*: en el hecho de que sus facultades se actualicen en su acción, su *esencia* llega al *desarrollo* más extenso *del ser*. Lo que aquí se nos muestra separadamente es uno en Dios. Como todo lo que está en potencia en él se realiza de hecho, así toda su esencia es eterna, inmutable en el nivel del ser más elevado, y *su ser* es también su *esencia*: Dios es *el que es*; es el nombre con el cual se designó Él mismo[25] y este nombre, según Agustín, expresa de la mejor forma lo que Dios es.[26] A la unidad perfecta del ser divino se opone el estado de ruptura y escisión del ser de las creaturas. Pero a pesar del abismo entre los dos géneros de ser, existe entre ellos algo en común que nos permite hablar de *ser* en los dos casos.

Todo lo que existe es, en cuanto existe, una cosa según el modo del ser divino. Pero todo ser, a excepción del ser divino, contiene un poco de no-ser. Esta unión de ser y no ser tiene sus consecuencias en todo *lo* que es. Dios es el *actus purus*. El ser ilimitado es el ser

[23] *Ibid.*, p. 349.

[24] Es necesario señalar aquí una vez más que en esta exposición empleamos el término *actualidad* en un sentido un poco diferente al de H. Conrad-Martius. Para nosotros, actualidad significa el nivel del ser como tal. Por eso podemos igualmente, y en especial, hablar de la actualidad de Dios mientras que, para H. Conrad-Martius, el "paso" (*das Passieren*) determina el concepto de actualidad.

[25] Ex. III, 14.

[26] San Agustín, *De Trinitate*, I, 1.

puramente actual. Mientras más *participa* una creatura *del ser*, más grande es su actualidad. Siempre que un ser es, de lo que es, es actual, pero no lo es jamás enteramente. Puede ser más o menos actual y lo que es actual puede serlo en mayor o menor grado. La actualidad trae consigo entonces diferencias según su extensión y su grado. Lo que existe sin ser actual es potencial; y la potencialidad reviste rasgos diferentes según el grado y la extensión del ser. Tal es la potencialidad de las *creaturas*. La actualidad y la potencialidad, así entendidas, son modos de ser: por ejemplo, la actualidad pura del ser divino, los modos de ser de las creaturas, representan mezclas con grados de actualidad y potencialidad diferentes (lo que quiere decir al mismo tiempo mezclas de ser y de no-ser). La potencialidad pura es un modo de ser de la materia pura; por lo tanto, como esta última, no existe en realidad.

Para Dios, la potencialidad, tomada en este sentido, no existe. *In potentia esse, in actu esse*: son modos de ser de las cosas finitas. Dios está necesariamente *in actu*.

Acabamos de hablar del ser *actual* y del ser *potencial* (actual en el presente y posible, plenamente vivo y no enteramente realizado); respectivamente hemos examinado la actualidad y la potencialidad (realidad y posibilidad). En la doctrina de Tomás de Aquino también se hablaba de *in actu esse, in potentia esse,* de *actualitas* y *potentialitas*. ¿Acaso estas dos nociones son entre sí simplemente equivalentes al *acto* y a la *potencia*? Tomás dice que el que recibe el ser está *en potencia* en relación con el ser que recibe, pero considera al ser mismo como *acto* (sin embargo, había orientado la noción de ser al sentido superior del ser real o perfecto). Por el contrario, la *potencia*, en el sentido estricto, no significa *ser posible* sino la *posibilidad de ser* o el ser dirigido hacia el ser real.

Lo que es realmente o lo que puede llegar a ser está *in actu* o *in potentia*, actual o potencial. El ser actual y el ser potencial, el ser real y el ser posible expresan, pues, los *modos de ser de alguna cosa* que puede existir pasajeramente en ellos. El acto y la potencia son el nombre para modos de ser en sí, independientemente de lo que ellos implican. Por eso podemos decir: *ser perfecto* o *ser real*[27] y *grado preliminar del ser*. La *potencialidad* y la *actualidad* (posibilidad y

[27] Aquí es necesario tener en cuenta que el ser *perfecto* es sólo el acto *puro*; dentro del ser *real*, hay todavía diferentes grados (véase el apartado 3 de este capítulo).

realidad) designan los *modos de ser de una cosa en general*, sin atri buirlos a un ente determinado.

La existencia de modos de ser diferentes parece ahora imponerse al lector. Sin embargo, conviene dilucidar más el significado mismo de *modo de ser*; debemos examinar lo que puede entrar en los diferentes modos de ser.

4. Unidades de experiencia vital y su modo de ser. Devenir y ser

Mi pensamiento, mis reflexiones sobre la cuestión del ser están en mí actualmente presentes y reales. Sin embargo, yo no he comenzado a pensar en este preciso momento, sino que el hecho de pensar "dura" ya desde hace un buen rato y durará todavía hasta que sea remplazado por otra actividad intelectual o interrumpido por una *impresión exterior* brusca. Durante todo el tiempo de su duración este pensamiento forma un todo que se construye en el tiempo. La psicología moderna y la fenomenología llaman a este modo un *acto de pensamiento* (*Denk-Akt*) y la escolástica hace uso también de este término; sin embargo, ya que este significado es diferente a aquel que se trata de dilucidar ahora, preferimos designarlo por algún otro nombre. La expresión *movimiento espiritual*, empleada anteriormente, no sería completamente adecuada si se trata del pensamiento, ya que estamos habituados a entender por *movimiento* cierta cosa espontánea y no una acción libre.

Escogemos entonces la expresión *unidad de experiencia vital* (*Erlebnis-Einheit*)[28] y por ella entenderemos, en general, un todo que se construye en la vida consciente del yo con una cierta duración y que *llena* a esta última. No importa si se trata de una acción libre o de un hecho espontáneo; el contenido de la experiencia vital no tiene ninguna importancia.

El pensamiento en el que yo actualmente vivo es una unidad de

[28] Es una expresión usual en la fenomenología. Por *experiencia vital* (*Erlebnis*) no es necesario entender alguna cosa de una importancia particular que se esconde en las profundidades del ser (en el sentido en que se emplea a veces este término en el lenguaje corriente), sino simplemente una unidad de tiempo que nace en la vida del yo. (El texto alemán usa la palabra *Regung*, que no tiene equivalente en español. *Regung* significa movimiento naciente, principio de un impulso; se emplea tanto en el sentido físico como en el sentido moral [N. del T.].)

experiencia vital diferente a mi pensamiento de hace algunas horas en relación con la misma cosa. La unidad comenzó hace algunos instantes, la *unidad pasada* fue interrumpida y, mientras tanto, se presentaron muchas otras unidades de experiencia vital. La unidad *presente* se distingue de la unidad *pasada* en que es *actual*. Sin embargo, examinándola más de cerca, resulta que esta pretendida unidad *actual* no es actual como un todo. Estrictamente hablando, sólo lo que pasa actualmente está *plenamente vivo*; pero el *ahora* es un momento indivisible; lo que lo llena cae inmediatamente en el *pasado* y cada *ahora* posee una nueva vida.

Sin embargo, aquí nos encontramos con una gran dificultad: si el ser temporal pasa siempre e inmediatamente al no-ser, si en el pasado nada puede *permanecer* ni *persistir* ¿para qué hablar de unidades permanentes? ¿Cómo puede existir una unidad que sobrepasa al momento presente? La vida del yo nos parece ser una vida que va continuamente del pasado hacia el futuro; así lo que está en potencia se convierte constantemente en actual y lo que es actual vuelve a caer en la potencialidad; o bien, lo que no es aún plenamente vivo llega al nivel de la vida y la vida llena se convierte en la *vida vivida*. Lo *plenamente vivo* es lo *presente*, lo *vivido* es lo *pasado*, lo que todavía *no es vivo* es *futuro*.

¿Podemos hablar ahora de una unidad permanente que —en cuanto tal— parte del pasado, atraviesa el momento presente y se extiende hasta el futuro para llenar así un periodo? Esto es imposible si nos atenemos a lo que hemos dicho del ser temporal. Sin embargo, admitimos siempre tales unidades permanentes y no entendemos solamente por *presente* el nivel del instante; asimismo, no consideramos por *pasado y futuro* lo que precede y lo que sigue a una experiencia vital permanente, sino que las llamamos unidades permanentes: tales como la reflexión, una aprehensión o una alegría presentes, pasadas o futuras.

Así designamos como pasada una unidad de experiencia vital que ha sido lanzada totalmente *al pasado* y que no continúa ya construyéndose como cualquier cosa viva; designamos como futura una unidad que no ha alcanzado todavía el nivel presente; como presente, una unidad que no es todavía enteramente viva en toda su extensión sino que se encuentra en el estado de devenir y que en cualquier momento llega al nivel de la vida. Dicho esto, sabemos ya que nada puede *ser* ni en el pasado ni en el futuro. En estos dos casos, no

existen más que lugares vacíos que ya han sido recorridos o que serán recorridos. Toda *plenitud* no pertenece más que al momento presente. Sin embargo estas expresiones engañosas del lenguaje poseen un fundamento objetivo.

Existe seguramente algo como la alegría, la aprehensión, etc., y precisamente en tanto que son unidades que deben construirse en el curso de un movimiento tienen, por esta razón, necesidad de tiempo. Este movimiento es mi vida o mi ser vivo. Lo que se *construye* aquí yo lo englobo cada vez a partir del momento presente en el cual yo estoy *vivo*; nada *permanece* en el pasado.

Todo lo que existe todavía, de lo que yo era, está en mí y conmigo en el momento presente. ¿Pero dónde se mantienen esas unidades, sino en el tiempo? En pocas palabras, ¿cómo considerarlas? Pronto hablaremos nuevamente de esto. Provisionalmente retengamos esto: mi ser es un movimiento permanente, un ser fugitivo y *pasajero* en el sentido más estricto; forma un gran contraste con el ser *eterno*, inmutable y presente. Se comprende que los antiguos pensadores griegos se ocuparan tanto por este contraste y que les fuera imposible dar el mismo nombre a estas dos clases opuestas de seres.

Así, Heráclito comparó el ser verdadero con un río permanente, o más bien, consideró únicamente como *ser real* el *devenir*, mientras que Parménides admitía para el ser verdadero sólo el eterno-inmutable y consideraba el mundo del devenir como el mundo de la apariencia. Acaso, ¿en razón de la oposición entre *devenir* y *ser*, la unidad del ente para nosotros no se divide también en dos? Y sin embargo, este abismo abierto no debe turbar nuestra mirada cuando se dirige hacia la totalidad que conocemos bajo el nombre de *analogia entis* (concordancia del ser en todo el ente, pero concordancia a la cual corresponde una no-concordancia demasiado grande). El devenir no puede ser separado del *ser* auténtico y *verdadero*, del ser en el pleno sentido de la palabra.

No es el ser auténtico y verdadero puesto que, según su significado, es un *paso hacia el ser*. Y en cuanto tal, sin embargo, no puede ser determinado por otra cosa más que por el ser. Si se quisiera negar la posibilidad de un ser diferente del devenir, sería necesario negar al mismo tiempo la posibilidad del devenir, y se llegaría a la nada. Así el devenir y el hecho de pasar continuamente, tal como lo experimentamos en nosotros, implican constantemente su propia superación. Tienden hacia el ser (esto sólo es, naturalmente, una

descripción comparativa), pero no llegan a él más que por momentos. Así nuestro *ser*, que es un devenir, un paso permanente y que se presenta siempre como algo en camino hacia el ser verdadero, nos revela la *idea del ser verdadero*, del *acto puro*, perfecto y eternamente inmutable. Por lo pronto, no queremos todavía hacer la siguiente pregunta: ¿rozamos nosotros el ser verdadero en cuanto *realidad* y nos damos cuenta de la relación real que tenemos con él?

5. Estructura y condiciones de ser de la unidad de experiencia vital

Sigamos examinando las unidades permanentes que normalmente se designan como *presentes*, es decir, en estado de devenir vivo. Gracias a que una parte de ellas alcanza constantemente el nivel del ser, aunque no sea más que por un instante, participan en su totalidad del ser y se presentan como algo realmente presente, como *algo actual*. Sin embargo, conviene distinguir entre este carácter, este modo de ser y *aquello que* posee este carácter de "realmente presente", pero lo pierde cuando está terminado y *retrocede hacia el pasado como un todo*, es decir, lo que puede ser retenido en la memoria como algo que *ha sido* pero que ya no es. Nosotros lo llamamos el contenido de experiencia vital (*Erlebnisgehalt*).

El contenido determina esencialmente —pero no exclusivamente— la unidad del conjunto. La alegría provocada por una buena noticia representa una unidad tal. Presupone la percepción del mensaje y el conocimiento de su contenido; pero este conocimiento no pertenece a la unidad de la alegría en cuanto tal. Es posible que yo sepa la noticia ya desde hace algún tiempo antes de comenzar a alegrarme. O bien, no había captado su significado al principio, o bien, al darme cuenta de su sentido alegre, estaba de tal manera preocupado por otras cosas que no podía alegrarme. La experiencia del contenido de *alegría* está condicionada por dos factores: el *objeto* y el *yo*. El objeto —en este caso el contenido del mensaje—[29] no forma *parte* de la alegría en cuanto al contenido de experiencia, sino, al contrario, la *dirección* hacia el objeto forma parte de ella (la *intención*, según el lenguaje de los fenomenólogos).

[29] Supongo que la alegría se refiere a lo que se me comunica y no al hecho de la comunicación; lo que, en sí, sería igualmente posible.

El carácter particular de la alegría, en razón de su objeto, forma parte de ella, así como el objeto mismo de una manera *intencional*, es decir, en cuanto que es un objetivo de la alegría, entrando en esta experiencia de su contenido. La totalidad de la unidad experimentada, que es esta alegría, termina cuando ya no me alegro o cuando una nueva alegría en mí es provocada por otro motivo. El *yo* también participa, de diferentes maneras, de la unidad de experiencia. Si yo digo: "reconozco bien que esto es una cosa alegre, pero no soy capaz actualmente de alegrarme", el yo no puede ser separado ni del hecho de enterarme de la noticia ni del hecho de no ser capaz de alegrarme. Yo no puedo experimentar nada sin estar yo mismo presente en cuanto participante de la experiencia. Pero, ¿cuál es por fin este *yo*? Si yo trato de buscar la razón por la que yo no puedo alegrarme, me es sin duda posible constatar que un cuidado me acapara hasta el punto de no dejar ya lugar a la alegría.

Pero también es posible que yo sienta solamente mi incapacidad de alegrarme, sin poder indicar la razón de ello. Sin embargo, estoy convencido de que la causa de no poder alegrarme reside *en mí* y que hay *en mí* una razón que no puedo descubrir. Existe entonces en mí cierta cosa, o más bien varias cosas, que no me son desconocidas. En ese sentido el yo no forma parte del contenido de experiencia; llega (*sic*) más allá de la experiencia, al igual que —de una manera poco diferente— el objeto hacia el cual está orientada la experiencia.

Husserl designa a la vez el *objeto* y el *yo psíquico* como *trascendentes*.[30]

6. El yo puro y sus modos de ser

Por oposición a este yo encerrado tras la experiencia inmediatamente consciente, el yo inmediatamente consciente *en* la experiencia ha sido llamado por Husserl el *yo puro*. Provisionalmente, no se tratará más que de éste, en cuanto que nos limitaremos al campo del inmediatamente consciente, del que nos es cercano y del que no nos podemos separar.[31] Husserl, al referirse a este consciente inmediato,

[30] Éste es otro empleo del término, diferente de su sentido tradicional, según el cual *trascendente* es lo que supera nuestra experiencia. Para Husserl, los objetos de la experiencia son trascendentes, a excepción de lo que es *inmanente*, es decir, de lo que forma parte de la conciencia misma.

[31] Los fenomenólogos lo llaman la *esfera inmanente*.

dice que no tiene contenido y que no puede describírsele: es un "*yo puro* y nada más".[32] Esto quiere decir que se trata del yo presente en cada actividad: *yo* percibo, *yo* pienso, *yo* concluyo, *yo* me alegro, *yo* deseo. El yo está orientado de tal o cual manera sobre lo que es percibido, pensado, deseado, etc. Aquí, podemos dejar abierta la cuestión de saber si la pureza del yo puro depende realmente de su contenido y si el yo difiere de las demás clases de yo, únicamente por la diferencia del número.

En primer lugar es necesario ver solamente que el yo vive en toda experiencia y que es imborrable de ella. Es inseparable del contenido de experiencia pero no debe ser considerado como una *parte* propiamente dicha de este contenido. Sería más justo decir que toda la experiencia le pertenece; el yo es lo que vive dentro de cada uno; la corriente en la cual se construyen siempre unidades nuevas de experiencia es *su vida*.

Esto no sólo significa que todos los contenidos de experiencia pertenecen al yo. Él *vive* y la vida constituye su *ser*. Vive él ahora en la alegría, más tarde vivirá en la añoranza, después nuevamente en una reflexión (generalmente vive simultáneamente en muchos contenidos de experiencia); la alegría se desvanece, la añoranza pasa, la reflexión se termina: pero el yo no pasa y no se termina, sino que está vivo en cada *ahora*. Pero no queremos decir que posee una vida *eterna*.[33] Es inútil preguntarse si ha existido desde siempre y si será para siempre. Queremos simplemente afirmar que no llega a ser y no pasa como las unidades de experiencia, sino que es algo *vivo* y que su vida se llena de diferentes contenidos.

Sin embargo, su vida no es un continente finito que se llena lentamente de muchos contenidos; de hecho, el yo brota de nuevo a cada instante. Diremos que *su ser está presente y real a cada momento*, es decir, *actual*. Así comprenderemos mejor que los contenidos de experiencia llegan al ser verdadero, aunque no lo rocen más que durante un instante, en un solo *punto*. En realidad, no se trata de su *propio ser*, porque son incapaces de existir verdaderamente por sí mismos, sino que participan solamente del ser del yo cuya vida penetran. El *yo* es, entonces, en relación con aquello a lo cual da el

[32] Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913, p. 160.

[33] No en el sentido auténtico del ser puro elevado por encima del tiempo, sino en el sentido vulgar de la no finitud temporal.

ser, con aquello que surge de él y se dirige hacia el ser, *un ente por excelencia*: en este caso, no es el ente que ha llegado al *nivel de ser* con relación a sus *grados preliminares*, sino que significa el que *lleva* en relación con lo que *es llevado* por él.

Sin embargo, antes de profundizar más en esta diferencia muy importante entre el que lleva y lo llevado, conviene aclarar la relación entre el yo que llegó ya al nivel del ser y sus grados preliminares, es decir, el yo en relación con el acto y la potencia. Según todo lo que hemos ya constatado, parece que el yo debería siempre ser actual, como si no pudiera jamás ser potencial. En efecto, por potencialidad no entendemos la sola posibilidad lógica del paso del no ser al ser, sino precisamente un grado preliminar del ser que es ya un modo de ser. La posibilidad de salir de la nada y de entrar en la existencia, también es válida para el yo.[34]

Pero parece imposible que el yo sea y no esté vivo, como una alegría pasada que posee un *ser no-vivo*. Si el yo no vive, no *existe*; y tampoco es un yo sino una nada. En sí es vacío y se encuentra lleno por los contenidos de experiencia; pero éstos reciben de él la vida. Sin embargo, parece posible y necesario hablar de diferentes grados de vitalidad del yo. Para comprenderlo, es necesario examinar todavía más atentamente la vida particular del yo. Ya que cada contenido recibe la vida del yo y éste vive en todas las experiencias, es fácil comprender que las unidades de experiencia —aunque siempre cerradas en sí mismas y separadas las unas de las otras a causa de sus diferentes contenidos— no se alinean como los eslabones de una cadena, el uno al lado del otro, sino que es justo tomar la expresión de Husserl: la *corriente de la experiencia vital* (*Erlebnisstrom*). El yo siempre vivo pasa de un contenido a otro, de una experiencia a otra y su vida es *una* vida fluida. Pero al considerar el yo, es necesario también comprender que *lo que ya no es vivo*, lo *pasado*, no está hundido simplemente en la nada sino que continúa de otra manera y que *lo que* aún *no es vivo*, *el futuro*, existe ya en cierta manera antes de llegar a ser vivo.

El yo no suelta inmediatamente lo que ha experimentado, lo sigue reteniendo durante cierto tiempo;[35] de igual manera, está ya atento a lo que va a venir y trata de sujetarlo a él. E incluso, lo que no

[34] Volveremos sobre este tema.

[35] Husserl emplea los términos *retencional y protencional* para designar lo que viene del pasado o del futuro y "todavía" o "ya" está en el presente. (Véanse sus cursos "Vorlesungen

retiene firmemente por el momento, queda, en cierta manera, a su alcance. Por el momento, no tenemos que discutir la cuestión de saber si alguna cosa puede ser enteramente olvidada al punto de no poder *surgir* o *volver a la memoria*. Es cierto que algunos sucesos muy lejanos, en los cuales no he pensado desde hace tiempo, pueden hacerse presentes en mi memoria; por ejemplo, la alegría que sentíamos de niños cuando nuestra madre volvía de un viaje. La representación de un hecho pasado puede suceder de muy distintas maneras. Una posibilidad es que yo sé solamente que he sido feliz y la manera como yo me alegraba antes. Yo vivo ahora sabiendo que fui feliz en otro tiempo, y el hecho de haberme alegrado antes se convierte en el objeto de mi conocimiento. Pero la alegría que yo sólo conozco no es una alegría viva sino una alegría *representada como viva*; el yo no vive en ella. También es posible que *yo vuelva a ponerme* en ese momento, que yo lo viva *más o menos* en espera de experimentar lo que pasó, que *yo viva* una vez más el reencuentro, punto por punto, y que experimente la alegría del reencuentro. Pero en este caso ¿qué es lo que ahora está *vivo* y realmente presente? Actualmente, yo rehago lo que se hizo antes. Es semejante a cuando presencio lo que vive actualmente otra persona a mi lado. Mientras la alegría de otro o la alegría de antes es únicamente experimentada de nuevo, solamente ese sentimiento que yo vuelvo a vivir es mi vida actual, pero la alegría no es plenamente viva; es mi alegría *anterior* o una alegría que me es extraña, de la misma forma que la representación de lo que ya pasó queda atrás y no posee toda la vivacidad de mi alegría actual.

¿Qué pasa con el yo en este caso? Al ponerme en el pasado, ¿vivo el *ahora* o el *instante pasado*? ¿Mi yo presente vive en la alegría pasada? ¿O bien la alegría pasada le pertenece a otro yo, un yo pasado, que en este caso sería un yo no-actual? En primer lugar, en lo que concierne al *momento temporal*, el yo, al parecer, vive al mismo tiempo lo que es *ahora* y lo que era *antes*: ahora, porque yo *me transfiero* del momento actual al momento pasado sin dejar este momento actual; antes, pues *me traspongo* al momento pasado y

zur Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX, 1928, cuyos borradores fueron revisados por la autora en 1917 y 1918 para su publicación.) En estos nombres destaca que el pasado y el futuro son "retenidos" por el "ahora". No debe malinterpretarse la imagen de la "corriente" como si se "encontrase" detrás de mí y delante de mí, como algo hacia lo que puedo llegar, ya sea retrocediendo o avanzando.

allí vivo. Sin embargo, ¿qué significa esto si consideramos que nada puede ser real en el pasado? Yo soy real en el presente y no puedo volver al lugar en donde antes era real. Pero evoco el lugar con lo que hubo antes y evalúo su distancia del presente (que no está estrictamente delimitada y medida).

Tengo la libertad de repetir lo que hubo antes, pero sólo en la medida en que subsiste en mí en el *estado de potencia*. En verdad, es entonces imposible vivir al mismo tiempo lo que es ahora y lo que era antes: lo pasado queda en el pasado. Solamente puedo repetir ahora lo que realmente existió antes, sabiendo que es la repetición de una cosa que pertenece al pasado. Lo que era en otro tiempo —es decir, el ahora de entonces— no vuelve a ser, por este hecho, un ahora presente. Queda separado en mi conciencia, porque se trata de una re-transposición, dicho de otra manera, de la búsqueda del pasado, del contraste vivido entre la situación de un conjunto del presente y la del pasado, y del lapso entre el antes y el ahora.[36]

Yo no vuelvo a sentir una alegría pasada como una alegría presente, puesto que recuerdo (*nachleben*). Sin embargo, es posible que mi yo presente se encuentre en el lugar del yo pasado y que yo recuerde su vida *transcurrida*. Yo sé bien que en otro tiempo sentía de otra manera la alegría que *ahora* solamente recuerdo, pero no hay dos *yo* a pesar de eso. No obstante, puede suceder igualmente que al recordar el pasado mi yo de antes se me presente como un extraño y que yo vuelva a sentir su alegría como una alegría extraña. Mi yo vivo de ahora se detiene entonces al lado del yo de entonces, el cual ahora ya no es vivo. Yo solamente sé que él —o más bien yo— estaba vivo en ese momento.

En este caso, ¿nos encontramos delante de un yo potencial o estamos obligados a decir que el yo existe doblemente, una vez en cuanto yo actual y otra vez en cuanto yo potencial? La respuesta afirmativa no correspondería a los hechos. El *yo pasado* es solamente una *imagen* del mismo yo, tal como yo era en otro tiempo, y la imagen del yo no es un yo.

En fin, existe todavía la posibilidad de que la alegría pasada *reviva* en mí, que vuelva a ser alegría real, lo mismo que el sentimiento de una alegría ajena puede transformarse en alegría propia y verdadera. Precisamente el pasado en mí es potencial en el sentido propio,

[36] Tenemos en cuenta que no se trata de una verdadera *realización*, puesto que el pasado no se "encuentra" donde estaba antes.

por el hecho de que la representación de lo que pasó implica la posibilidad de pasar al estado en que yo vivo en él; el ser del pasado es el grado preliminar del ser vivo actualmente y puede siempre volver a llegar a ser vivo en el momento presente.

Por tanto, el yo es siempre actual, es siempre vivo, presente y real. Por otra parte, toda la corriente de experiencias le pertenece: todo lo que se encuentra *detrás de él* y *delante de él*, donde ha estado vivo o donde estará vivo. De una manera general llamamos a todo esto *su vida*. Y todo esto, en cuanto todo, no es actual, sólo lo que está vivo en cada *ahora* es la realidad del presente. La vitalidad del yo no abarca entonces todo lo que puede ser; está siempre vivo en la medida que existe, pero *su vitalidad no es* la del *acto puro* que abarca su ser entero; es temporal y progresa de un momento a otro.

Se le agrega todavía la condición restrictiva siguiente: *en la medida en que el yo existe*. Lo hemos visto: el yo puede, por así decirlo, *volver hacia atrás* y abarcar con una mirada la corriente de su vida pasada; puede hacer revivir esto o aquello. Es siempre *su propia* vida anterior lo que retoma. Pero obrando así no es libre de manera ilimitada. En la corriente que él constituye, encuentra lagunas que no puede llenar. No encuentra nada que él pudiera re-presentar y, en ciertos lapsos vacíos, no se encuentra ni a *sí mismo*. A menudo se trata de lagunas de memoria; otras personas pueden ayudar tal vez al yo indicándole algo de su vida en tal época pasada; se acordará también de muchos hechos que había *olvidado*. Pero todavía hay otra cosa digna de considerarse: el dormir sin sueños, un desvanecimiento... ¿el yo existía durante este tiempo o experimentó una interrupción de su ser? Además, la *corriente de experiencia* para el yo-que-la-vive no se da ni en forma limitada ni en forma ilimitada.

Cuando el yo mira a su pasado retrocediendo siempre, llega un momento en el que ya no puede distinguir nada definido en su retorno hacia atrás; todo *se desvanece*. ¿Acaso este *desvanecimiento*, en relación con ese pasado lejano, continúa siempre? El yo mismo no llega a su comienzo: algunos pueden darle testimonio de su ser corporal. ¿El yo tiene igualmente su propio comienzo como ser? La experiencia inmediata que tiene él de sí mismo no le da ninguna respuesta sobre este punto, así como tampoco sobre su posible fin. En diferentes momentos de su ser se abre un vacío, ¿viene de la nada?, ¿va hacia la nada?, ¿el abismo de la nada puede abrirse bajo sus pies en cualquier momento? Qué débil nos parece de repente

este ser del yo del cual hemos dicho hace un momento que era el ente por excelencia[37] e, incluso, doblemente excelente: en cuanto *siempre vivo* frente a lo que ya no es vivo o a lo que no lo es todavía, y en cuanto que *lleva* algo frente a lo que es llevado: lo que lo coloca a nivel de la vida.

No se puede dudar de esta doble distinción y, sin embargo, en ella también se manifiestan la impotencia y la debilidad del *ente por excelencia*. Está siempre vivo en sí, pero no puede conservar constantemente vivo aquello de lo cual tiene necesidad para vivir: su vida tiene necesidad de un contenido y sin este contenido está vacía y no es nada. Él da la vida al contenido, pero cada vez sólo por un instante para recaer en seguida en la nada. Continúa siendo, en el modo de ser modificado de lo que no vive, pero no está ilimitado en este campo.

Por otra parte, ¿de dónde le vienen los contenidos sin los que no es nada? Un ruido *penetra en mí* —es algo que viene *de afuera*, no brota del yo; lo que concierne al yo es solamente el hecho de *ser tocado* o de *percibir*. Una alegría me viene —proviene *de dentro*, aunque represente generalmente la respuesta a algo que viene del exterior. ¿Qué significa, sin embargo, este *de dentro*? ¿La alegría proviene del yo *puro*? Si, con Husserl, comprendemos solamente por yo lo que vive en cada "yo pienso", "yo sé", "yo quiero", etc., que es, sin embargo, consciente de sí mismo en cuanto yo que pienso, que sé y que quiero, entonces es necesario decir que la alegría proviene de una profundidad más lejana que se abre en el curso de la experiencia consciente de la alegría, sin llegar a ser transparente.

Así la vida consciente del yo depende, por sus contenidos, de un doble *más allá*[38] de un mundo *exterior* y de un mundo *interior* que se manifiestan en la vida consciente del yo, en el campo del ser inseparable de éste.[39] Ahora bien, ¿qué pasa con la vida misma si se supone que se da a los contenidos mediante el yo? ¿El yo es una fuente de vida? Puesto que la vida es *el ser* del yo, esto significaría al mismo tiempo que ella posee su ser por *sí mismo*. Pero obviamente este carácter no va de acuerdo con los rasgos particulares que hemos constatado en este ser, a saber: el misterio de su origen y su fin, las lagunas no colmadas de su propio pasado, la imposibilidad de llamar al ser, por su propio poder, lo que pertenece a este ser (los

[37] Véase el apartado 6 de este capítulo.
[38] *Trascendencia*, en el sentido que le da Husserl.
[39] *Inmanencia*, en el sentido que le da Husserl.

contenidos) y de conservarlo, sino ante todo la manera de *ser* particular del yo y la manera de vivir de su propio ser.

Éste se presenta como una cosa viva, que está en el presente, y que, al mismo tiempo, proviene de un pasado y se prolonga hacia un futuro. *El yo y su ser residen inevitablemente allí; el yo es una cosa arrojada en la existencia.*[40] Este género de existencia forma, sin embargo, el mayor contraste con un *ser que proviene de sí mismo* y se glorifica con su propia existencia.

Su ser vuelve a vivir de momento en momento. Y no puede *resistir* puesto que huye irresistiblemente. Así no llega jamás realmente a poseerse a sí mismo. Por eso estamos obligados a designar al ser del yo, este presente continuamente cambiante, como una cosa recibida. Está *puesto en la existencia* y allí está conservado de un instante al otro. De esta manera se da la posibilidad de un comienzo y un fin y también de la interrupción de su ser.

7. EL SER DEL YO Y EL SER ETERNO

Ahora bien, ¿de dónde viene este ser recibido? Según lo que hemos constatado hasta el presente a propósito de la vida del yo, parecen ofrecerse muchas posibilidades. O bien el yo recibe su vida y su contenido de experiencia de los *mundos del más allá* y éstos se manifiestan por las experiencias, por el mundo exterior o del mundo interior, o por los dos a la vez; o bien el yo debe su ser inmediatamente al ser puro que, eternamente inmutable, es de sí mismo y por sí mismo dueño de sí e inteligible. La segunda posibilidad no excluye la primera.

Aun si el yo estuviera inmediatamente llamado al ser y permaneciera en éste mediante el ser puro, su vida podría depender del mundo exterior o del mundo interior (de los dos o de uno solo). Por el contrario, el hecho de recibir el ser independientemente del ser eter-

[40] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1927, p. 179. Con esto expresamos perfectamente que el hombre se encuentra en la existencia sin saber cómo llegó a ella, que no existe de sí mismo ni por sí mismo y que, por su propio ser, no puede esperar una explicación concerniente a su origen. No obstante, de esta manera no queda eliminada la cuestión del origen. Si se trata de aplastarla o de considerarla como insensata, se levanta inevitablemente y sin cesar a causa de la particularidad del ser humano, exige un ser fundado en sí y que sea fundamento de éste y, a la vez, sin fundamento; exige a alguien que arroje lo "arrojado". Así se revela el "ser arrojado" como ser creado. (En alemán encontramos el juego de palabras: *halten* [sostener] y *unaufhalsam* [insosteniblemente] [N. del T.].)

no es impensable, puesto que no hay nada fuera de éste que pueda estar realmente en posesión del ser. Todo lo finito es una cosa puesta-en-el-ser y conservada en el ser; por esta razón, es incapaz de dar y de conservar el ser por sí mismo. Sin embargo, podremos solamente proseguir nuestro estudio sobre la relación entre el yo y los mundos *del más allá* de éste, cuando hayamos eliminado la limitación del estudio al campo del ser al que pertenecemos inmediata e inseparablemente.

Pero, ¿podemos decir desde ahora, dentro de esos límites prescritos, algo sobre nuestra relación con el ser puro?

Mi ser, tal como yo lo encuentro y tal como yo me encuentro en él, es un ser vano; yo no existo por mí mismo y por mí mismo nada soy; me encuentro a cada instante ante la nada y se me debe hacer el don del ser momento tras momento. Y sin embargo, este ser vano es un *ser* y por eso yo toco a cada instante la plenitud del ser. Hemos dicho antes[41] que el devenir y el cesar, tal como lo encontramos en nosotros, nos revelan la *idea* del ser verdadero, del ser eterno e inmutable. Las unidades de experiencia cuyo ser es un devenir y un cesar tienen necesidad del yo para llegar a ser. Pero el ser que reciben por el yo no es eterno-e-inmutable; es más bien sólo este devenir y este cesar con cierto nivel de ser durante el paso entre el devenir y el cesar. El yo parece estar más cerca del ser puro, puesto que no llega solamente por *un solo* momento al nivel del ser, sino que es conservado en el ser a cada instante: ciertamente, no en cuanto al ser sin cambio, sino en cuanto que posee un contenido de vida continuamente cambiante.

El yo puede llegar a la idea del ser eterno no solamente partiendo del devenir y del cesar de sus contenidos de experiencia, sino también partiendo de la particularidad de su ser que se prolonga de un instante a otro; retrocede con horror ante la nada y no exige solamente una continuación sin fin de su ser, sino también una posesión plena del ser: de un ser que podría abrazar todo su contenido en un presente sin cambio en lugar de ver constantemente desaparecer lo que acaba de llegar a la vida. Así se llega a la *idea de la plenitud*, borrando de su propio ser aquello de lo cual él tiene conciencia como de una insuficiencia.

Ahora bien, el yo experimenta también en sí mismo grados que

[41] Véase el apartado 2 de este capítulo.

le *acercan a la plenitud del ser*. Su *presente,* lo que llena su ahora, no tiene siempre la misma circunferencia. Esta extensión variable puede provenir de que en diferentes momentos se le ofrece un contenido más o menos denso. Sin embargo, él mismo posee una envergadura más o menos grande en diversos momentos. Y sucede lo mismo en relación con lo que lo retiene *todavía,* ya sea del pasado o del futuro. A las diferencias de envergadura se agregan diferencias de *fuerza de vivacidad* en la vida del momento presente; diferencias de *tensión más o menos* intensas del ser. El yo, al sobrepasar en pensamiento todos los grados que le son accesibles y al llegar a la frontera-límite de lo que puede imaginar, llega a la idea de un ser que todo-lo-abraza y de una tensión máxima.

Aquí es evidente, según lo que acabamos de considerar hace un instante,[42] que la actualidad permanente del yo admite una graduación. Frente al ser perfecto, frente al *acto puro*, el ser *actual* del yo aparece como una imagen infinitamente lejana y débil, pero en esta lejanía presenta todavía grados. Se diferencia tan claramente de los *grados preliminares* del ser llamados *potencialidad,* que parece imposible incluirlo en la potencialidad en razón de sus gradaciones y en razón de la posibilidad de un paso de grados inferiores a grados superiores. A lo sumo, convendría hablar de un nexo entre la actualidad y la potencialidad.[43] Este nexo sería, sin embargo, diferente del que encontramos en las unidades de experiencia.

Si designamos el *ser real* como *acto*,[44] entonces se oponen al *acto puro* en cuanto ser *perfecto*, inmutable y eterno, al ser que abraza toda plenitud con la mayor vivacidad posible, los *actos finitos* en cuanto imágenes infinitamente débiles y que traen consigo grados múltiples; a éstas a su vez, les corresponden como grados preliminares las diferentes *potencias*: el acto *finito*, sin embargo, en el campo que estamos considerando en este momento es, en primer lugar y propiamente dicho, el *ser del yo,* y las unidades de experiencia participan en él solamente por el yo.

La idea del acto puro o del ser eterno, una vez captada por el yo, se convierte para él en la *medida* de su propio ser. ¿Pero cómo llega

[42] Véase el apartado 6 de este capítulo.

[43] Así, Tomás distingue a los espíritus superiores de los espíritus inferiores por el hecho de que unos tienen más actualidad y menos potencialidad en ellos que en los demás (véase el apartado 1 de este capítulo).

[44] Véase el apartado 3 de este capítulo.

él a ver allí también la *fuente* o al *autor* de su propio ser? La futilidad y la fugacidad del ser del yo se le manifiestan cuando se apodera de su propio ser *reflexionando* y cuando trata de comprenderlo en su totalidad. Lo alcanza antes de toda consideración y análisis retrospectivos de su vida, por la *angustia* que acompaña a través de la vida al hombre no librado bajo diferentes disfraces, como el miedo ante esto o aquello, pero, a fin de cuentas, la angustia que experimenta delante de su propio no-ser "lo coloca delante de la nada".[45]

Seguramente la angustia no es el sentimiento vital. Llega a serlo

[45] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 184 y ss. Su conferencia inaugural de Friburgo, "¿Qué es la metafísica?", expone la discusión sobre la *nada*. El sentimiento que lleva al hombre ante la *nada* es la *angustia*. El *ente desaparece* y *nosotros mismos desaparecemos*, y allí la angustia revela la nada. En la noche clara de la nada de la angustia aparece solamente la evidencia de la revelación (*Offenbarkeit*) *original* del *ente en cuanto tal*; a saber, que es *ente y no nada*. La penetración de la existencia en la nada desde el fondo de la angustia secreta significa la superación del ente en el todo: la trascendencia... *El tema de la nada abarca la totalidad de la metafísica*: porque ser y nada van juntos... "puesto que *el ser* mismo es *finito* en su esencia y se revela solamente en la trascendencia de la existencia que supera a la *nada*". (Cfr. capítulo I, 4).

Por la proposición: *ex nihilo nihil fit*, la *metafísica antigua* entendía por *nada* la materia informe y daba un valor únicamente a la cosa formada (*Gebilde*) en cuanto ente. La *dogmática cristiana* niega esta proposición, afirma en su lugar: *ex nihilo fit-ens creatum*, y entiende por *nihil* la ausencia del ente fuera de lo divino. La cuestión del ser y la de la nada no son propuestas, ni la una ni la otra (cfr. capítulo I, 4).

Queda claro que la conferencia, dirigida a un público que no poseía formación en este ramo, y destinada a provocarlo más que a darle una enseñanza, no es una disertación estrictamente científica. La manera de hablar a veces parece mitológica: se habla de la nada casi como si se tratara de una persona a la que hay que ayudar, por una vez, a defender sus derechos siempre oprimidos. Se nos recuerda la "nada, que en otros tiempos era todo".

Sin embargo, ¿la mitología antigua entendió realmente bajo el nombre de nada la materia informe? Si es así, no hubiera podido establecer esta proposición porque, según ella, toda "cosa formada" fue "formada" de una materia no formada. Distingue el no-ente simplemente del no-ente que es, sin embargo, de cierta manera, una posibilidad y la materia de donde está formado todo ente en el sentido "propiamente dicho". ¿En qué sentido se debe comprender la proposición: *ex nihilo fit-ens creatum*? Esta proposición sólo puede ser entendida así: el creador, al crear, no es condicionado por ningún otro ente y no existe en absoluto ningún ente fuera del creador y la creación. ¿Es entonces exacto afirmar con Heidegger que la dogmática cristiana no se pregunta, ni acerca del ser ni acerca de la nada? Es exacto, en cuanto que la dogmática como tal no *pregunta*, sino *enseña*. (La dogmática puede preguntar si una cosa es un artículo de fe o no; pero lo que está establecido como dogma, no es problemático a sus ojos.)

Esto no significa, sin embargo, que no se preocupe del ser y de la nada. Habla del ser al hablar de Dios. Y trata de la nada en muchos contextos, por ejemplo, al hablar de la creación y al entender por lo creado un ente cuyo ser incluye un no-ser. Puesto que "somos tan *limitados* [...] que no podemos [...] colocarnos originalmente ante la nada por nuestra propia decisión ni por nuestra voluntad", la revelación hecha acerca de la nada en nuestra propia vida significa al mismo tiempo la apertura de este ser finito y vano que es el nuestro, hacia el ser infinito, puro y eterno.

en ciertos casos, que consideramos como enfermizos, pero normalmente caminamos con una gran seguridad, como si nuestro ser fuera un bien seguro. Esta conducta puede explicarse por el hecho de que nos detenemos con una mirada totalmente superficial; esta mirada, en un *tiempo fijo*, nos da la ilusión de un ser *permanente y duradero*, y a consecuencia de nuestros *cuidados* por la vida, esconde el aspecto de su vanidad. Pero, en general, y simplemente, la seguridad-en-el-ser no debe ser considerada como el resultado de tal ilusión y tal auto-ilusión.

El análisis racional retrospectivo de nuestro ser demuestra que existen pocas razones para que tal seguridad se encuentre en *el ser mismo* y cómo, al contrario, éste está expuesto a la nada. ¿Esta seguridad en el ser está probada como objetivamente sin fundamento y por tanto como "poco razonable"? ¿La conducta razonable frente a la vida sería una *libertad de la muerte*, apasionada [...] segura de sí misma y angustiada?[46] De ninguna manera. Porque, al hecho innegable de que mi ser es fugaz y se prolonga de un momento a otro y se encuentra expuesto a la posibilidad del no ser, le corresponde otro hecho también innegable y es éste: yo, a pesar de esta fugacidad, *soy* y soy *conservado en el ser* de un instante al otro; en fin, en mi ser fugitivo, yo abrazo un ser duradero.

Yo me sé sostenido y este sostén me da calma y seguridad. Ciertamente no es la confianza segura de sí misma del hombre que, con su propia fuerza, se mantiene de pie sobre un suelo firme, sino la seguridad suave y alegre del niño que reposa sobre un brazo fuerte, es decir, una seguridad que, vista objetivamente, no es menos razonable. En efecto, el niño que viviera constantemente en la angustia de que su madre le dejara caer, ¿sería *razonable*?

En mi ser yo me encuentro entonces con otro ser que no es el mío, sino que es el sostén y el fundamento de mi ser que no posee en sí mismo ni sostén ni fundamento. Puedo llegar por dos vías a ese fundamento que encuentro dentro de mí mismo a fin de conocer al *ser eterno*. La primera es la de *la fe*: si Dios se revela como *el ente*, como el *creador* y el *conservador*, y si el Salvador dice: "Aquel que cree en el hijo tiene la vida eterna",[47] éstas son respuestas claras a la cuestión enigmática que concierne a mi propio ser. Y si Dios me dice por la boca del profeta que me es más fiel que mi padre y mi madre y que Él es el amor mismo, reconozco cuán "razonable" es

[46] *Ibid.*, p. 226.
[47] Juan III, 36.

mi confianza en el brazo que me sostiene y cómo toda angustia de caer en la nada es insensata, mientras yo no me desprenda por mí mismo del brazo protector.

El camino de la fe no es el del conocimiento filosófico. Es la respuesta de otro mundo a la cuestión que él propone. La filosofía tiene también un camino propio: el camino del pensamiento concluyente; este camino es por las *pruebas de Dios*. El fundamento y el autor de mi ser, como de todo ser finito, puede ser, a fin de cuentas, únicamente un ser que no es un ser recibido, como todo ser humano: éste ser debe existir necesariamente *por sí mismo*; es un ser que no puede —como todo lo que tiene un comienzo— dejar de ser, sino que es necesario.[48] Ya que su ser no ha sido recibido, no hay en su ente una separación posible entre *lo que* él es (y lo que podría ser o no ser) y el ser, sino que es necesario que sea el *ser mismo*.[49] Este ser, que es por sí mismo y necesario, sin comienzo y causa de todo lo que comienza, debe ser *uno*; porque si tuviera pluralidad, habría que establecer una distinción para diferenciar un ser del otro y qué lo hace *tal* y lo que tiene de común con los otros. Pero tal distinción no existe en el ser primero.[50]

Es posible también que mi ser fugaz tenga un *sostén* en alguna cosa finita. Pero un finito no podría ser el sostén ni el fundamento últimos. Toda cosa temporal en *cuanto tal* es fugaz y ella misma tiene necesidad de un sostén eterno.[51] Si yo estoy ligado a otro ser finito con mi ser, entonces yo estoy conservado en el ser *con él*. La seguridad de ser que yo siento en mi ser fugaz indica una estabilidad *inmediata* en ese sostén y este fundamento último de mi ser (a pesar de sostenes indirectos eventuales). Esto significa seguramente una percepción muy oscura que apenas es posible llamar *conocimiento*. San Agustín, quien buscó el camino de Dios sobre todo a partir del ser interior y quien indicó en frases siempre nuevas el empuje (*Hinausweisen*) de nuestro ser más allá de sí mismo hacia el ser verdadero, expresa, al mismo tiempo y de muchas maneras, nuestra impotencia para captar lo inasible. "Aquel [...] que piensa que el

48 Véase la tercera de las cinco pruebas tomistas de la existencia de Dios. (*Summa theologica.*, I, q. 2, a. 3.)

49 *Ibid.*, I, q. 3, a. 4.

50 *Ibid.*, I, q. 11, a. 4.

51 H. Conrad-Martius formuló la prueba de Dios en este sentido: "*Si* hay existencia temporal [...] *entonces* hay necesariamente eterna", pero sin "tener el ánimo real para dar este paso racional" ("Die Zeit", pp. 371 y ss.).

hombre aun en esta vida mortal podría llegar [...] a la serenidad radiante de la luz de la verdad inmutable y adherirse a ella constantemente y sin ceder con un espíritu completamente liberado de los hábitos de esta vida, no ha comprendido lo que busca, ni quién es él ni a quién busca [...]"[52]

> [...] Si tú comienzas a acercarte a una cierta semejanza y a penetrar en Dios por tu sentimiento —en la medida en que crece en ti el amor, puesto que el amor también es Dios— tú sientes cierta cosa que querrías decir y que no puedes decir [...]: porque antes de tener un sentimiento de Dios tú creías decirle a Dios: ahora tú comienzas a tener el sentimiento de Dios y sientes cómo no puedes expresar lo que sientes [...][53]

Este sentimiento oscuro nos hace asir al inasible como inevitablemente cercano, aquel en el cual "vivimos, nos movemos y somos",[54] pero inasible. El pensamiento lógico formula conceptos claros, pero ni éstos ni aun aquéllos pueden asir al inasible; más todavía, lo alejan de nosotros en el campo propio de los conceptos. El camino de la fe nos lleva más lejos que el del conocimiento filosófico; el camino de la fe nos conduce al Dios personal y cercano, al amante y al misericordioso y nos da una certeza que no se encuentra en ninguna parte en el conocimiento natural. Sin embargo, aun el camino de la fe es un camino *oscuro*. Dios mismo baja el tono de su lenguaje a la medida del hombre a fin de volver asible al inasible.

> [...] Así dice en este mensaje a su servidor Moisés: "Yo soy el que soy", y "Di a los hijos de Israel: Aquel que *es* me envía hacia vosotros". Ya que este ser verdadero es difícil de comprender por el espíritu humano y ya que Moisés, el hombre, fue enviado a los hombres como hombre, pero no de parte de un hombre [...] agrega inmediatamente: "Di a los hijos de Israel: El Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob me ha enviado a vosotros: éste es mi nombre para la eternidad [...] Lo que yo decía: Yo soy el que Soy, esto es verdadero, pero tú no lo entiendes. Pero, cuando yo digo: Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, eso es tan verdadero como comprensible para ti [...] A saber: Yo soy el que Soy, esto me pertenece a mí; pero esto: Dios de Abraham y Dios de Jacob, esto te pertenece a ti".[55]

52 *De consensu Evang.*, IV, 10, 20 (véase Przywara, *ibid.*, pp. 207 y ss.).
53 Salmo 99 y ss. (véase Przywara, *ibid.*, pp. 207 y ss.).
54 Hechos XVII, p. 28.
55 S. Agustín, *In Ps.* 134, 6 (véase Przywara, *ibid.*, pp. 203 y ss.).

III. SER ESENCIAL Y SER REAL

1. TEMPORALIDAD, FINITUD, INFINIDAD, ETERNIDAD

AL MISMO tiempo que el contraste existente entre el ser actual y el ser potencial —comprendido como el grado del ser y camino preliminar hacia el ser supremo— nos han sido reveladas otras diferencias del ser. Lo que (en este sentido) es a la vez actual y potencial tiene necesidad de tiempo para pasar de lo uno a lo otro. El ser actual-y-potencial es un ser temporal. El ser temporal es movimiento existencial: es un brotar de actualidad continuo y perpetuo. El ente que es temporal no *posee* su ser, sino que le es dado cada vez. De allí se presenta la posibilidad de un principio y de un fin en el tiempo. Así queda definido uno de los significados de la *finitud*; lo que el ser no posee, sino que tiene necesidad del tiempo para llegar a ser, sería entonces lo finito. Si fuera realmente conservado sin fin en el ser, no sería todavía *infinito* en el verdadero sentido de la palabra. Es verdaderamente infinito o que no *puede* acabar, puesto que no ha recibido al ser como don; el que está *en posesión del ser, es dueño del ser*, y en verdad es *el ser mismo*. Lo llamamos el *ser eterno*. No tiene necesidad del tiempo, sino que es también el dueño del tiempo. El ser temporal es finito. El ser eterno es infinito. Pero la finitud significa más que la temporalidad, y la eternidad significa más que la imposibilidad de un fin en el tiempo. Lo que es finito tiene la necesidad del tiempo para llegar a ser lo que es. Es algo *materialmente limitado:* aquello que *recibe* el ser *lo recibe* como *algo*; algo que *no es nada*, pero que *no es, tampoco, todo*. Y aquí está el otro sentido de la finitud: *ser cierta cosa y no serlo todo*. De acuerdo con este sentido, la *eternidad* en cuanto plena posesión del ser significa *no ser nada*, es decir, *ser todo*.

Si la temporalidad como tal está ligada a la finitud como la limitación material, esto no significa que lo que está limitado materialmente, deba ser también limitado temporalmente. Para aclarar la relación entre la temporalidad y la finitud, se hace urgente tomar en consideración *lo* que es (puesto aparte del ser) y orientarnos

desde el principio en el campo al cual hemos limitado provisionalmente nuestra búsqueda. Volvemos de esta manera a la cuestión que ya apareció sin ser resuelta: *las unidades de experiencia* aparecían como algo que se construye en el flujo del ser del yo temporal, que llega a ser, por consiguiente, un *todo* y se encuentra conservado como un bien aunque no tiene la posibilidad *de tenerse y de subsistir* en el tiempo. Estas extrañas relaciones necesitan ser explicadas con mayor claridad.

2. ESENCIA (εἶδος) Y SER ESENCIAL

Partiendo desde el principio del hecho simple del ser, hemos distinguido el movimiento espiritual (*geistige Regung*) en el cual me hago consciente de mi ser, el yo y el ser mismo. Considerado de cerca, el ser del yo aun se diferencia del ser desde su movimiento espiritual o de la unidad de experiencia: el ser vivo-y-real del yo, renovado de un momento a otro por fuentes escondidas, se distingue del ser de la unidad de experiencia que brota en su vida, que es un devenir y un pasar, un ascenso hacia la altura del ser vivo-y-real, seguida inmediatamente de un descenso.

De esta manera, sin embargo, la unidad de experiencia no está todavía suficientemente caracterizada. Es necesario distinguir del devenir y del pasar *lo* que llega a ser y pasa y que, después de haber llegado a ser, existe siempre de cierto modo a pesar de su *pasado*. Se ha constatado que la unidad de una experiencia y su delimitación con respecto a otros son condicionadas (no solamente, pero sí en esencia) por su *contenido*: la alegría por el éxito de un trabajo es una cosa diferente del trabajo mismo: los dos pueden sucederse uno después de otro, pero también cuando yo trabajo y me alegro al mismo tiempo del éxito, alegría y trabajo se distinguen el uno del otro.

Mi alegría —esta alegría que yo siento ahora— llega y pasa: *la* alegría como tal no llega a ser y no pasa. Aquí conviene todavía hacer varias distinciones. Puedo tomar mi alegría exactamente como la vivo, es decir, como el pleno *"esto"* (*Was*) de mi experiencia, para lo cual es necesario que sea una alegría debida al éxito de un trabajo, que sea una alegría cordial, agradecida, etc., o bien puedo considerar la alegría *como tal*. Entonces aquello de lo cual me alegro no tiene importancia, ni la clase de alegría que experimento, su larga

o corta duración ni el hecho de que sea *mi* alegría o la de otro hombre. Aquí tocamos una de las representaciones (*Gebilde*) estudiadas por Platón en sus *Ideas* (ἰδέα, εἶδος): *lo bello en sí*, por lo cual todas las cosas bellas son bellas; *lo justo en sí*, por lo cual todas las acciones justas son justas, etc. Aristóteles negó rotundamente el ser autónomo de las *ideas*. Trató, con esfuerzos siempre renovados, de probar la imposibilidad de este ser; sin embargo, al interpretar de forma diferente su modo de ser, y sus relaciones con las cosas, las tomó igualmente en consideración bajo el nombre de εἶδος (arquetipo) o μορφή (forma).[1] Para estas representaciones, no queremos utilizar el nombre, muy discutido y polivalente, de *idea*, sino la expresión fenomenológica de *esencia* (*Wesenheit*).[2] Hay muchas experiencias de alegría: son diferentes en virtud del yo que las experimenta, por su motivo, por su determinación temporal, por su duración y aun por muchos otros factores.

La esencia de la alegría es una. Ésta no es ni la mía ni la vuestra, no es ahora o más tarde, no dura mucho o poco. No tiene ser en el espacio ni en el tiempo. Pero no importan el lugar y el tiempo en los que se experimenta la alegría, la esencia de la alegría se *realiza*. Por ella, todas las experiencias alegres se determinan tal como son, a ella le deben su *nombre*. ¿Qué significa *realizada*? Si en ninguna parte del mundo se experimentara la alegría, ¿no existiría entonces la esencia "alegría"? No existe a la manera de la alegría vivida, pero no podría haber alegría vivida si no hubiera antes la esencia de la alegría. Ella es lo que hace posible toda alegría vivida. El *antes* no significa que ella preceda en el tiempo. Ciertamente, no se encuentra en el tiempo. Por eso tampoco es potencial en el sentido en que es la alegría aún no plenamente vivida. El ser de la esencia no es un peldaño preliminar inferior al ser real. Hering escribe al respecto de esta cuestión:

[1] Veremos que existe una diferencia real entre εἶδος y μορφή. (Véase el capítulo IV, apartado 2, *d* y apartado 3, *b*.)

[2] Contamos con dos trabajos fenomenológicos muy preciosos y muy explícitos a propósito de las cuestiones tratadas aquí, a saber: J. Hering, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee" (*Husserls Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV, pp. 195 y ss.), y R. Ingarden, "Essentiale Fragen" (*Husserls Jahrbuch*, VII, pp. 125 y ss.; aparecido también en tiraje aparte). El trabajo de Hering es el fundamental. Ingarden lo toma como punto de partida en lo que concierne a la cuestión del ser (*Wesen*) y de la esencia. Para lo que es la doctrina de la idea todavía poco explícita en Hering, el autor sigue su propio camino.

Pensemos [...] en algo que en sí es absolutamente libre de una relación con las cosas, cualquier cosa *que es lo que es*, independientemente de la existencia o de la inexistencia de los mundos reales e ideales de las cosas. Podemos pensarlas también sin el mundo. No tienen necesidad [...] de un portador, sino [...] *que son autónomas* y *descansan sobre sí mismas*.[3] La esencia pertenece a una esfera completamente diferente de la de las cosas. Sin embargo, entra en relación con ellas. Decimos que existen cosas que *participan* de ella y viceversa —no es del todo correcto—, que la esencia podría realizarse en las cosas.[4] Si no hubiera esencias (*Wesenheiten*), no habría tampoco cosas. *Éstas son las últimas condiciones de la posibilidad de las cosas y de las esencias mismas*. La esencia o el εἶδος [...] no encuentra su existencia —como las cosas— por participación (μέθεξις) de una cosa fuera de ella, que le prestaría su *esencia*, así como ella la da a la cosa, sino que se prescribe a sí misma, por así decirlo, *su esencia*. Las condiciones de su posibilidad no se encuentran fuera de ella sino plena y enteramente en sí misma. Ella, y sólo ella, es una πρώτη οὐσία.[5]

Una parte de lo que acaba de decirse, y principalmente la última frase, están por encima de la intención del autor. Cuando lo escribió, Hering pretendía cierta y únicamente definir la relación entre las esencias y las cosas *finitas*. No creo que haya pensado en una confrontación entre las esencias y el *primer ente*, en el sentido en que esta expresión ha sido utilizada en nuestro texto y que toma de nuevo el de Aristóteles y de la escolástica. Aclarar la relación entre las esencias y el *primer ente* era la preocupación de los platónicos cristianos, que se veían ante la tarea de coordinar la idea del Dios de su fe y la doctrina de las *Ideas* de Platón. Ahora bien, esto únicamente se puede aclarar en conexión con la relación entre el *Creador* y las *ideas*, como la relación entre las *ideas* con el *mundo*. No es el momento de abordar aquí esta tarea.[6] Nuestro método nos prescribe aclarar en primer lugar el ser, en la medida de lo posible, en el

3 Véase *op. cit.*, p. 510.

4 Hering mismo considera el término *realizar* como un término auxiliar (p. 510, nota 2). La expresión platónica *participar* no es tampoco para él más que un término auxiliar.

5 Está claro que la expresión aristotélica πρώτη οὐσία no está utilizada en sentido aristotélico. Al contrario, está empleada con el significado que Aristóteles refutó con claridad. Todo el tratado, a pesar del libre recurso del texto de la *Metafísica*, no puede ser considerado como un intento de interpretación de Aristóteles. Es un ensayo acerca de las cuestiones tratadas por Platón y por Aristóteles, totalmente personal y, en algunos puntos, un estudio que aporta aclaraciones.

6 Véase el apartado 11 de este capítulo.

interior del campo del ser, de la vida-del-yo inmediatamente cerca e inseparable de nosotros. En este campo nos encontramos con un ente sustraído a la corriente de la vida del yo y presupuesto por él: a saber, sobre las esencias de experiencia (*Erlebnis-Wesenheiten*). En relación con las unidades de experiencia que llegan y que pasan, ellas son, de hecho, un *primer ente*. La vida-del-yo sería un caos inexplicable en el cual nada podría distinguirse si las esencias no se realizaran en él. Éstas contribuyen a unificar el yo, a diversificarlo, a estructurarlo y ordenarlo; le dan también el sentido y la inteligibilidad. *Sentido* e *inteligibilidad*: en efecto, nos encontramos aquí, por así decirlo, en la fuente primera del sentido y de la inteligibilidad. *Sentido* —λόγος—: ¿qué significa esta palabra? No podemos ni explicarlo, ya que es el fundamento último de toda la expresión y de toda explicación. El hecho de que las palabras tengan un sentido se encuentra en la base de todo lenguaje. El descubrimiento de un último fundamento comprensible en sí mismo, después de una secuencia de preguntas y justificaciones, es la premisa misma de toda explicación y de toda justificación.

El último fundamento es el sentido comprensible en sí y por sí. *Sentido y acto de comprender van de la mano.* Sentido significa lo que puede ser comprendido, y *comprender* significa captar-el-sentido. Comprender (*intelligere*) lo inteligible (*intelligibile*) es el ser mismo del *espíritu* que, por otra parte, ha recibido el nombre de *inteligencia* (*intellectus*).

Procediendo *lógica o racionalmente*, el escrito busca los *contextos del sentido*. La *ratio*[7] (procedimiento lógico) consiste en deducir sentidos partiendo de otro sentido o induciendo un sentido de otro sentido. La inteligencia descansa en el último elemento que ya no puede ser deducido ni inducido. Hering dice a propósito de las esencias auténticas que sólo ellas son "capaces de *hacerse perfectamente comprensibles por sí mismas*", y que "sólo su conocimiento nos hace capaces no sólo de constatar todo lo que existe sino de *comprenderlo* igualmente".[8] Las esencias representan una multiplicidad rica de contenido. Hay esencias deducidas que se remontan a esencias más

[7] Es uno de los significados de esta palabra rica en sentidos. Se puede delimitar *ratio* e *intellectus*, de tal manera que *ratio* sea la inteligencia que *se mueve* en contexto de causas, e *intellectus* la inteligencia que descansa en la comprensión del sentido más profundo.

[8] Véase *op. cit.*, p. 522. Detrás de la perfección (en alemán: *Restlosigkeit*, "estado sin residuo" [N. del T.]) de la comprensión, ponemos un signo de interrogación. Con este fondo de toda comprensión nos encontramos, más bien, ante un hecho que nos obliga a detenernos

simples y que deben hacerse comprensibles a través de éstas (por ejemplo, "agridulce"). Pero las últimas esencias simples ya no pueden ser deducidas las unas de las otras. En la esfera de la conciencia, los nombres de los diferentes contenidos de experiencia indican tales esencias simples: por ejemplo, tristeza, alegría, dolor, placer, pero también conciencia, experiencia, yo. Las esencias no deben ser confundidas, y esto va de por sí, con las cosas reales llamadas según ellas. La esencia yo no es un yo vivo y la esencia alegría no es una alegría vivida. El peligro de interpretar *esencia* por *concepto* es tal vez todavía más grave.[9]

Sería un gran malentendido. *Formamos* los conceptos destacando los *signos característicos* de un objeto. Tenemos cierta libertad para formarlos; las esencias no las formamos nosotros, sino que las descubrimos. Pero en eso no tenemos ninguna libertad: depende de nosotros buscar, pero no encontrar. Y de las últimas esencias, que son simples, no podemos quitar nada de ninguna manera. Por eso no pueden ser *definidas* como conceptos. Las palabras empleadas para conducirnos a ellos tienen así —como decía Max Scheler— únicamente el significado de un puntero: vea usted mismo y comprenderá lo que yo quiero decir. *Yo, vida, alegría,* ¿quién podría comprender lo que significan estas palabras sin haberlas experimentado por sí mismo? Pero al experimentarlas, no se conoce solamente *su* yo, *su* vida y *su* alegría, sino que se comprende también lo que son el yo, la vida, la alegría, en general. Y solamente porque lo comprende, puede conocerse y comprender *su* yo, *su* vida y *su* alegría en cuanto *yo, vida* y *alegría*. Así se despiertan nuevas preguntas.[10] Sin embargo, debemos esforzarnos por seguir el hilo conductor que nos ha traído hasta aquí.

Las esencias-de-experiencia no son experiencias, son presupues-

delante de un misterio insondable (véase el apartado 10 de este capítulo y el capítulo IV, apartado 4, *g*).

[9] Gredt, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Friburgo-en-Brisgau, 1929, I, p. 12, enumera entre los diferentes nombres para *concepto* (*conceptus*) también *idea* de εἴδω y parece igualar así concepto y εἶδος (esencia). Esto descansa, sin embargo, en el hecho de que, en la lógica tradicional, la palabra *concepto* está comprendida en un sentido más amplio que aquí; al contrario, *diversos conceptos* del *concepto* son delimitados unos por otros: primero el concepto *subjetivo* (*por el* que concebimos) y el concepto *objetivo* (*lo que* concebimos). No se debe simplemente identificar lo que se llama *idea* con *esencia*.

[10] Por ejemplo la cuestión de los *universales*, que fue vivamente discutida en la Edad Media; pero tal discusión presupone aclaraciones mucho más vastas de las que hasta ahora están a nuestra disposición. (Véase el apartado 10 de este capítulo.)

tos de las unidades de experiencia. ¿De qué especie es su *ser*? No es un devenir y un pasar como el de las experiencias vividas; su ser no recibe tampoco una vitalidad de un instante al otro como el yo. Es un ser *sin cambio y sin tiempo*.

¿Es el *ser eterno* del primer ente? De hecho, Platón describe sus *ideas* con las mismas expresiones que más tarde fueron empleadas por los filósofos cristianos para la descripción del ser divino. Aristóteles tampoco llegó a separar con claridad el ser divino y el de los seres inmutables (al respecto no pensaba ciertamente en las ideas sino en los espíritus puros). Apenas los pensadores cristianos se esforzaron por separar los dos géneros del ser y profundizar sus relaciones recíprocas. En efecto, hay gran diferencia entre el primer ser en el que vemos al autor de todo otro ser y el ser de las esencias.

El primer ser es el *ser perfecto*. Y esto no significa sólo el ser sin cambio que no llega a ser ni pasa, sino el infinito que encierra en sí toda la plenitud y la vida. El ser de las esencias no es perfecto de esta manera. Su superioridad en relación con las unidades de experiencia reales consiste en estar fuera del tiempo, en perseverar y subsistir siempre a la misma altura sin cambio. Sin embargo, no está *vivo*, sino que se nos muestra como muerto y rígido cuando se toma cada unidad de sentido como limitada y como existente para sí. He aquí la objeción formulada ya contra la doctrina de las ideas de Platón. ¿De qué manera se efectúa *su realización* y *su participación*? ¿Quién las "pone en movimiento"? El hecho de que una alegría real nazca en mí no depende de la esencia *alegría* y el hecho de que *yo* viva no proviene de la esencia *yo*. Tocamos aquí la conexión entre la *realidad* y la *eficacia* que —según la seguiremos— nos ofrecerá un nuevo sentido de la palabra *acto*. El ser de las esencias limitadas y separadas es el ser *ineficaz*, y por esto también el ser *irreal*. Sin embargo el primer ente es el eficaz-original (*urwirksame*) y el real-original (*Urwirkliche*). El ser de la esencia *no* es tampoco *potencial* (si entendemos bajo esto un grado preliminar del ser verdadero). Al no estar todo *simplemente* perfecto, puesto que no contiene en sí toda la plenitud del ser, es, sin embargo, perfecto *a su manera*, puesto que no es susceptible ni tampoco de ser elevado por encima de sí mismo, ni de ser disminuido. El ser de la esencia es la condición de la posibilidad del ser real y de sus grados preliminares, de su grado actual y de su grado potencial. La *realización* de la esencia no significa que *ella* llegue a ser real, sino que *cierta cosa* que le corres-

ponde llega a ser real. La posibilidad de ser real está fundada en su ser. Por eso no es ni siquiera posible llamar no-ser a su ser no-real. Lo que es la condición del ser de otro debe tener un ser él mismo. En efecto, ya por el hecho de ser *cierta cosa*, es necesario también que *sea*.

Sólo lo que no es *nada, no es*. ¿Pero de qué clase es este ser? En oposición al ser real, lo llamaremos *esencial*, contentándonos provisionalmente con caracterizarlo por ese contraste. A fin de comprenderlo en su género particular, convendría delimitar ante todo las esencialidades en relación con otra cosa en conexión con ellas, pero que no les es de ninguna manera idéntica.

3. Esencialidad, concepto y esencia

Hemos dicho que las esencialidades no pueden ser definidas. ¿En qué consiste la alegría? Nadie me puede hacer comprenderlo, si yo mismo no he experimentado la alegría. Pero después de haber experimentado la alegría, comprendo también lo que es la *alegría en general*. Sin embargo, ¿no encontramos entre los manuales de la psicología definiciones de la alegría? Y santo Tomás, ¿no redactó una *doctrina de las afecciones*, cuidadosamente elaborada con las definiciones, conceptos precisos, divisiones y subdivisiones bien ordenadas?[11]

La alegría es allí considerada como una *pasión*[12] que depende de la *facultad de deseo*. Por su objeto "la alegría se refiere a un bien y se distingue de la tristeza, que se refiere a un mal". Corresponde, por otra parte, a cierto grado en el *movimiento de aspiración*:

> El goce [...] está en primer lugar en relación con aquel que aspira en la medida en que éste se adapta o se conforma a él; de allí brota la pasión del amor (*amor*), que no es otra cosa que una formación de la aspiración por el objeto de la aspiración misma; por eso el amor es llamado unión del amante con el amado. Sin embargo, lo que está unido así continúa siendo deseado [...] a fin de que la unión se *efectúe* realiter; entonces el amante puede gozar del amado: nace la pasión del deseo, pero el deseo satisfecho engendra alegría. Así el primer momento del

[11] Véase, por ejemplo, "De veritate", q. 26, a. 4-5 (*Untersuchungen über die Wahrheit*, II, pp. 379 y ss.).

[12] Estado de alma. Sobre el concepto de *pasión*, véase el diccionario alemán-latino: *Untersuchungen über die Wahrheit* (p. 39) y los pasajes indicados.

> movimiento del deseo es el amor, el segundo el deseo, el tercero la alegría [...][13]

La alegría, en sentido más estricto (*laetitia*), está delimitada por una serie de estados de alma que le son cercanos:

> [...] unos indican un grado elevado de alegría; esta elevación se debe ya sea a una disposición interior (*dispositio*), y entonces es la alegría, que significa un ensanchamiento interior del corazón; porque se llama *laetitia* igual que *latitia*; sea por el hecho de que la intensidad de la alegría interior (*gaudium*) se exterioriza por los signos [...] entonces es la exultación (*exultatio*). Porque se dice exultación para indicar que el contento salta de alguna manera al exterior (*exterius exilit*); este salto-al-exterior se manifiesta por un cambio de expresión del rostro; entonces —por resultado de la estrecha unión de la alegría con la imaginación— se revelan primero los signos del estado del alma, y entonces es hilaridad (*hilaritas*); o bien, cuando se ve uno impulsado a hablar y obrar según su satisfacción interior [...] es la alegría (*iucunditas*).[14]

Todas estas constataciones son ciertamente exactas, claras y explicativas: asignan a la alegría su lugar en la vida del alma y nos enseñan a distinguirla de lo que le es cercano u opuesto: muestran las condiciones necesarias para que ella se manifieste, los fenómenos que la acompañan y sus consecuencias. Proporcionan así un fundamento precioso para permitir evaluarlo y utilizarlo. Pero estas consideraciones, ¿son valederas con respecto a la *esencialidad* alegría? No, sin duda. La esencialidad alegría no es un estado psíquico, no tiene grados, no se manifiesta de ninguna manera por fenómenos físicos y no impulsa de ninguna manera a hablar u obrar. Se podría uno incluso preguntar si es exacto que se relaciona con un bien y si es, en suma, relativa a un objeto.

En efecto, no se puede afirmar esto. Esta afirmación valdría para *toda* alegría, pero no para la *esencialidad* alegría. Esto no es lo que hace que la alegría sea *alegría*. Por eso la precisa definición conceptual que resume las deducciones de santo Tomás no es la definición de la esencialidad. No puede serlo simplemente porque, aun para él, la comprensión de todas estas deducciones presupone que se sepa lo que es la alegría. Ahora bien, ¿qué define el concepto? Ni la

[13] *Ibid.*, p. 380.
[14] *Ibid.*

esencialidad ni la alegría vivida, cuando menos no una alegría particular.

Toda alegría se refiere a una cosa buena, cada una de ellas tiene cierta *altura* y cada una busca una expresión. Pero precisamente *esta* alegría se refiere a este bien específico, y aquélla, a aquel bien. Una posee un grado superior y la otra un grado inferior. El concepto abarca lo que es común a *toda* alegría (en cuanto que la formación del concepto aspira a abarcar todo lo que es alegría; en efecto, en sí, los conceptos pueden ser menos generales y aun estar limitados a una cosa individual). En vista de un fin preciso, puede bastar el "extraer" solamente algunos signos característicos que nos permiten delimitar todo lo que es alegría por relación a otra cosa. Sin embargo, cuando se quiere responder a la pregunta: *¿Qué es la alegría?* —sin querer solamente contentarse con una respuesta exacta cualquiera (por ejemplo: "una experiencia vivida o [...] un estado del alma"), sino queriendo dar una información objetiva y completa, la *definición esencial* (*Wesensdefinition*)—, entonces el concepto deberá contener todo lo que pertenece a la *esencia de la alegría*. Haciéndolo así, la *esencia* designa algo que no coincide ni con la esencialidad ni con el concepto.

Hering estableció la tesis capital de la esencia:[15] "*Todo objeto* (cualquiera que sea su manera de ser) *posee una sola esencia que, en cuanto su esencia, representa la plenitud de la particularidad que lo constituye*". Al contrario —y esto enuncia una cosa nueva—: *cada esencia es, por su esencia, la esencia de una cosa, es decir, de esto y no de aquello otro*. La esencia es, pues, "la *cualidad* particular que constituye el objeto",[16] dicho de otra manera, "el conjunto de sus atributos esenciales".[17] Hering la designa también como *ser así* (*sosein*) (ποῖον εἶναι).[18] El hecho de ser la *esencia de cierta cosa* y la particularidad *de un objeto* la caracterizan como un *ser dependiente*. De ahí está determinado el quid *del objeto* (τὸ τί ἦν εἶναι). Por eso un objeto-sin-esencia es impensable. No sería de ninguna manera un objeto sino solamente una forma vacía.

Dentro del marco de nuestras primeras investigaciones, a saber, en

15 Véase Hering, *op. cit.*, p. 497.

16 Véase Hering, *op. cit.*, p. 496.

17 Véase Husserl, *Ideen*, apartado 2, p. 9.

18 De éste es necesario distinguir el ποῖον (constitución); la oscuridad (o el ser oscuro) de este caballo es cosa diferente de su color oscuro.

la esfera de la vida-del-yo, hemos podido evitar hasta ahora el hablar de *objetos*. En este momento, habiendo superado este marco, ya nos es posible proceder así. Habiendo encontrado en esta esfera esencias y esencialidades, ahora es evidente que esto se presenta no solamente en este campo, sino también en el campo de todo lo que existe.

En un sentido se puede tomar por *objeto*[19] lo que se encuentra *opuesto* o *enfrente* del espíritu que conoce. Entonces el objeto es sinónimo de *algo* en general; todo lo que *no es nada*, y que por esta razón puede ser *conocido* y del cual se puede *enunciar* algo.[20] En este sentido hay objetos *independientes* y objetos *dependientes*. Así, la *experiencia vivida*, la *alegría*, las *esencias* y las *esencialidades* son objetos.

En lo que concierne al objeto, se puede pensar también en la posición de estar de pie y especialmente en el estar de pie separado de otra cosa, en la *independencia* y la *auto-subsistencia*. Entonces, no es objeto todo lo que es *cierta cosa*, sino solamente lo que subsiste por sí mismo, un ser en sí.[21] En este sentido las *cosas* y las *personas* son objetos, y en cierto modo también lo son los números y las relaciones;[22] sin embargo, las cualidades y las experiencias vividas no lo son, ni tampoco las esencias.

El *axioma de la esencia* según la cual cada objeto tiene una esencia, no concernía solamente a los objetos en el sentido estricto de la palabra. Las cualidades y las experiencias vividas tienen también una esencia y seguramente es necesario hablar de la esencia de la esencia. Cada cosa tiene *su* esencia. Si se trata de una cosa particular (*individuum*) —este hombre o esta alegría *que es la mía*—, entonces su esencia también es un ser individual. "Dos objetos absolutamente semejantes (individuales) tienen dos esencias absolutamente semejante, pero no una esencia idéntica; de dos flores semejantes, de dos triángulos congruentes, cada uno tiene precisamente *su propia* esencia."[23] Pertenece a la esencia de *este* hombre montar fácilmente en cólera y reconciliarse de nuevo fácilmente, amar la música y amar

[19] En la filosofía moderna, *objeto* es lo que "está enfrente" del *sujeto* conocedor. La escolástica también conoce esta palabra en esta acepción. Además, tal vez podríamos decir: primero, que el objeto es para ella *subjectum, soporte* o *portador* en un sentido diferente. (Véanse las deducciones siguientes y Gredt, *op. cit.*, II, p. 135.)

[20] *Subiectum logicum.*

[21] *Substantia subsistens, Hypostase.* En este sentido no forma parte del objeto su relación con un sujeto conocedor contenida en la primera significación.

[22] Pero no en el sentido estricto de los nombres citados en la nota 21.

[23] Hering, *op. cit.*, p. 498.

los contactos humanos. No forma parte de su esencia atravesar la calle en este momento y ser sorprendido por la lluvia. Podemos y debemos hablar también de la *esencia del hombre*. Forma parte de la esencia del hombre tener un cuerpo y un alma, estar dotado de razón y de libertad. No forma parte de su esencia tener la piel blanca y los ojos azules, haber nacido en una gran ciudad, participar en una guerra o morir de una enfermedad contagiosa.

La esencia no comprende, pues, todo lo que puede ser enunciado de un objeto. Hay *cualidades esenciales* y *cualidades no-esenciales*: al quid (*Was*) y al *cómo* del objeto se agrega su devenir; su *destino*, es decir, sus acciones y pasiones (ποιεῖν καὶ πάσχειν),[24] su relación con los otros seres, su determinación espacial y temporal.[25] Sólo lo que responde a las preguntas "*¿qué* es el objeto?" y "*¿cómo* es él?" forma parte de la esencia (y no entera sino sólo parcialmente). Por otra parte, no todo lo que no pertenece a la esencia es *fortuito*, sino que una parte está *fundada en la esencia*. (El sentido de *fortuito* se define como *lo que no está fundado en la esencia*.) No pertenecía a la esencia de Napoleón emprender la campaña de Rusia, pero esto está fundado en su esencia. Entre los factores fundados en la esencia hay algunos (pero, por otra parte, no todos) que resultan de ella *necesariamente*.

Así esta empresa de Napoleón está trazada en su esencia como *posible*, porque es comprensible, pero no podemos designarla como consecuencia necesaria de su esencia. Es posible que Napoleón se hubiera decidido de otra manera.[26] Al contrario, de la esencia del cuadrado se sigue necesariamente que su superficie sea más grande que aquella de un triángulo equilátero cuyos lados miden lo mismo que los del cuadrado. Es imposible que lo sea de otra manera. Este carácter se *desprende de* su esencia pero no le *pertenece*, ya que a su esencia no pertenece en total ninguna relación con otro objeto. No obstante, pertenece a su esencia tener cuatro lados iguales.

He ahí algunos enunciados incompletos a propósito de la esencia que hemos solamente esbozado, pero bastan para diferenciar la esencia, el concepto y la esencialidad. El *concepto* se *forma* para

24 Hering, *op. cit.*, p. 499.

25 Correspondiente a los múltiples *modos de enunciados*, resumidos por Aristóteles bajo el nombre de *categorías*.

26 No es ciertamente demasiado atrevido adelantar la proposición siguiente: se deduce de la esencia *del* hombre que ninguna acción puede ser deducida por necesidad de la esencia de *un* hombre.

determinar el objeto. La *esencia se encuentra* en el objeto, está completamente sustraída a nuestra voluntad. La esencia forma parte del objeto, el concepto es una formación separada que se *relaciona* con él y lo piensa.[27] *La formación del concepto presupone la comprensión de la esencia* y de ella la extrae. La esencia es igualmente diferente de la *esencialidad*. En efecto, pertenece ella al objeto, mientras que la esencialidad es una cosa independiente con relación al sujeto. Hablamos de la *esencialidad alegría*, pero por el contrario de la *esencia de la alegría*. La esencia indica *un conjunto de rasgos característicos* que destacan de ella y que capta conceptualmente. La esencia es *aquello que* se puede comprender y *por lo cual* el objeto se hace comprensible y determinable.

4. La esencia y su objeto: la esencia, el quid completo y el quid de esencia; cambio de la esencia y transformación de la esencia

Para poder enunciar alguna cosa a propósito del *modo de ser* de la esencia nos es necesario observar todavía más la relación entre la esencia y el objeto del cual es la esencia. Podemos hablar de la esencia de *esta* alegría *que es la mía* y al mismo tiempo de la esencia de *la* alegría. Son objetos diferentes y esencias diferentes. *Esta alegría que es la mía* es mi experiencia actual, y es una cosa única, fijada en el tiempo y limitada, que me pertenece a mí y a nadie más. Cuando la alegría ha pasado y cuando yo me la *represento* de nuevo, esta representación no es lo mismo que mi experiencia actual, sino que es una experiencia nueva, aunque su contenido común sea el mismo. Precisamente este contenido común es el quid *completo* de esta alegría que es la mía, mientras que el *ser presente* y el *ser pasado* son sus modos de ser; esta consideración presupone que nada de la experiencia actualmente vivida se ha perdido y que puedo revivir el pasado, momento por momento, en mi memoria; lo que, naturalmente, es un caso límite ideal. A este quid completo pertenece la alegría causada por el mensaje que acabo de recibir, su grado de vivacidad y duración. No forma parte de él el hecho de oír simultáneamente un ruido de la calle; no forma parte tampoco (pero sí es un resultado) mi incapacidad de trabajar como antes *a causa de mi*

[27] De allí el término *intentio* utilizado para el concepto.

alegría. Ante todo, le pertenece que esto sea una *alegría*, es decir, una realización de la esencialidad *alegría*. ¿Acaso el quid *completo* coincide con la esencia de esta alegría que es la mía? No sabríamos decirlo. Aquí es necesario hacer más bien una doble distinción: primero, si concebimos la esencia como ποῖον εἶναι, o como τί εἶναι, entonces no es el quid sino la *quididad* (*Wassein*) o bien la cualidad (*Sosein*) o la determinación del quid (*Wasbestimmtheit*).[28] Segundo, pertenece a la *plena* quididad (en la que pensamos se encuentra incluido todo ποῖον εἶναι) la *intensidad* de la alegría. Pero la alegría puede crecer, puede llegar a ser más fuerte, más rica y más profunda y, sin embargo, aún se trata de *esta alegría que es la mía*; es la misma que mi alegría precedente, es *diferente* pero no *otra*. La *plena* quididad es otra, pero la esencia no lo es. De la esencia del objeto forma parte únicamente todo lo que debe ser conservado para que ésta subsista todavía como este objeto. Naturalmente esta alegría que es la mía no existe ya cuando yo no resiento ya la *alegría*. Si yo comunico la noticia a otra persona y si se llena entonces de la *misma* alegría, ésta es diferente a la mía. Pertenece entonces igualmente a la esencia de esta alegría quién la experimenta. Y —como lo dijimos antes— la alegría no sigue siendo la misma si no se trata ya de la alegría causada por el mismo *objeto*. La diferencia entre la plena quididad y la esencia existe solamente allí donde un objeto cuyo ser se extiende a *cierta duración* —es decir que tiene necesidad del tiempo para llegar constantemente al ser— ha quedado sometido a cambios durante esta duración. Esto es válido para todos los objetos cuyo ser representa *un devenir y un pasar*. Forman parte de esto —lo hemos ya constatado— todas las unidades de experiencia vivida pero también el mundo entero de las cosas percibidas por los sentidos, la *naturaleza*. Esta diferencia no es válida para los números, para las formas geométricas puras, para los colores puros y para los sonidos puros, para todo lo que es llamado objeto *ideal* en relación con los objetos *reales*. En ellos coinciden la quididad y la esencia. En el mundo del devenir y del pasar es necesario, sin embargo, distinguir una consistencia fija y una consistencia cambiante para todo *lo que es* objeto. La consistencia fija es lo que podemos designar por el quid de esencia. Por ello nosotros no decimos que la esencia misma está sustraída a todo cambio. En un hombre consideramos el *carácter* como el fondo permanente y fijo sobre el cual podemos

[28] Véase el capítulo IV, apartado 2, *j*.

basarnos y que nos da la clave para comprender su aspecto y sus gestos cambiantes. Pero también sucede que una clave, después de haber durado durante largo tiempo, deja de funcionar bruscamente; entonces el hombre nos parece *como cambiado*. No diremos de ninguna manera que nos hemos engañado sobre él hasta el presente. Puede haber *cambiado* realmente y cuando descubrimos la nueva clave, volveremos a pisar terreno firme. El hombre es todavía el mismo, pero esa esencia ¿ha *cambiado* o es *otra*? He aquí el problema. En efecto, las dos soluciones me parecen posibles. Hablaremos de *cambios* de la esencia cuando los rasgos de la imagen de tal hombre cambian uno después de otro y cuando así se constituye poco a poco una imagen general diferente, como es el caso de la evolución de un niño que llega a adolescente y el de un adolescente que llega a adulto. Sin embargo, en esta imagen general transformada encontramos todavía muchos rasgos comunes con el fondo anterior. Un caso así puede presentarse en las *conversiones* repentinas, cuando *Saúl se transforma en Pablo*. El celador de la ley de Moisés es todavía reconocible en el *Jesucristo encadenado*,[29] que se consume enteramente en el servicio del Evangelio, aunque la dureza impía del combatiente haya dado lugar a una bondad sobreabundante y aunque el rigor de la fidelidad a la ley haya cedido a una docilidad que se deja guiar por el dulce soplo del Espíritu Santo. Por el contrario, hay también casos en los que es imposible constatar un resto en el curso del cambio. Entonces conviene decir que la esencia es *otra*, y no que *ha* cambiado. Si a pesar de esto se puede decir que el hombre es todavía el mismo, esta afirmación se desprende de la distinción que debe establecerse entre la esencia y su *soporte*, al cual pueden volver el primer quid de la esencia y enseguida el segundo.[30] Allí donde la esencia no *ha cambiado*, sino que ha llegado a ser otra, no hablaremos de cambio sino de *mutación* y de *transformación* (mutación de la esencia, transformación del objeto).

Los cambios y las mutaciones de la esencia no suceden naturalmente más que en objetos susceptibles de cambiar. Los números, los colores puros y los sonidos puros poseen siempre la misma esencia inmutable.

29 Efes. III, 1.

30 La cuestión del *soporte* (*Träger, support*) será tratada más adelante de una manera explícita (véase el capítulo IV, apartado 3, *r*).

5. Esencia particular y esencia general

Estas diferencias entre el quid y la esencia nos indican que el modo de ser respectivo no será uniforme. Pero antes de examinar esta cuestión es necesario establecer, al lado de la esencia de las cosas particulares, lo que hay de *general* realizado en ellas. Nosotros hemos dicho: la esencia de *esta alegría que es la mía* es diferente de la esencia *de la* alegría. Pertenece a la esencia *de la alegría* que esto sea una *alegría* (puesto que la esencialidad alegría le está incorporada), que sea una alegría *causada por un objeto* o *a consecuencia de un objeto* (pero sin estar fijada sobre tal o cual objeto), o que esta alegría sea la experiencia vivida de un ser dotado de alma[31] (pero no la mía ni la de otro individuo concreto). Aquí, podríamos todavía citar las definiciones de santo Tomás a propósito de la alegría. La esencia de la alegría está realizada en *esta alegría que es la mía* y en cada experiencia individual de alegría y *únicamente* en las experiencias individuales. En efecto, ¿qué significa la expresión la *alegría*? Al lado de las experiencias individuales de alegría, no existe una *alegría general* que tenga su lugar en el mundo real como una cosa individual (en el caso presente en relación con la experiencia vivida por un ser dotado de alma).[32] Sin embargo, es posible enunciar acerca de *la alegría* proposiciones que no conciernen a una experiencia individual de la alegría. "La alegría aumenta la fuerza vital." "La alegría puede ser profunda o superficial." La alegría individual es, *ya sea* profunda *o* superficial; es decir, que yo puedo tener dudas de si es de tal o cual manera, pero en sí misma su calidad es clara. La alegría es *profunda o superficial*; no hay determinación para ella que indique que ella es tal o cual. También es posible decir, desde un punto de vista lingüístico: "la alegría puede ser profunda *y* superficial". Afirmar esto de una alegría individual sería un contrasentido. Pero hay una relación entre las proposiciones que conciernen a la *alegría general* y las que conciernen a la *alegría individual*. Ya que *la* alegría puede ser profunda y superficial, existe la posibilidad para la ale-

[31] El doble sentido de *esencia* que sobreviene por este uso de la palabra no es muy peligroso: "seres vivientes", "seres dotados de alma", no son seres en la acepción aquí considerada, sino que son objetos cuya esencia implica la presencia de la vida o de un alma. (Nota: la autora habla sobre el doble sentido de la palabra *Wesen*, que en alemán significa *a)* ser, nombre masculino, por ejemplo ser humano; *b)* esencia en el sentido filosófico.)

[32] Es la repetida objeción de Aristóteles contra la doctrina de las ideas de Platón.

gría individual, de ser *o bien* profunda *o* superficial. Si *la* alegría en cuanto tal fuera profunda, entonces no cabría ninguna otra posibilidad para la alegría individual. Por eso todas las veces que se dice algo acerca de *la* alegría, se dice igualmente algo acerca de la alegría individual. Ahora bien, ¿la expresión *la alegría* comprende *todo lo que es alegría*? En ciertos casos, en efecto, una puede reemplazar a la otra, como por ejemplo: "todo lo que es alegría aumenta la fuerza vital". En esta otra proposición: "la alegría es profunda o superficial", no es lo mismo. Se podrá transformarla tal vez al decir: "de todo lo que es alegría, una parte es superficial y otra es profunda". Las formaciones lingüísticas y sus posibilidades de transformación son para nosotros un índice de las relaciones existentes en el campo del ente en cuestión. De cualquier forma, *la alegría* es un *nombre* que indica todo lo que es alegría, toda experiencia real o posible de alegría. En diferentes proposiciones, este nombre puede designar una experiencia individual de alegría (cuando yo digo: "la alegría me ha devuelto la salud", yo no considero *la alegría en general,* sino una alegría cierta y precisa; *en ella* considero, sin embargo, especialmente que se trata de la *alegría*); o bien, puedo resumir todas las experiencias de alegría posibles y reales; puedo considerar igualmente una cosa más vasta que sobrepase la experiencia particular vivida, pero que sin embargo no abarque *todo* lo que es alegría. Por ejemplo: "en su vida la alegría era más grande que el dolor", es decir, la alegría de toda una vida humana.

Si decimos: sólo la cosa particular es real, lo *general* "no es más que un nombre", con esto el asunto no ha sido liquidado. Pero entonces surge la siguiente pregunta: ¿qué es un nombre? No es solamente una secuencia de sonidos, sino que es una secuencia de sonidos (o de *signos* escritos) con su *sentido* o su *significación*. La palabra *indica* un objeto, pero siempre con un sentido determinado o en una significación determinada. El mismo objeto puede ser designado bajo significados muy diferentes. "Bonaparte", "el emperador de los franceses", "el vencedor de Jena", "el prisionero de Santa Elena": el objeto es el mismo, pero el sentido es diferente. En cuanto a la misma secuencia de sonidos, diversos significados son igualmente posibles y por consiguiente puede tratarse de diferentes cosas. Cuando escucho la palabra latina *ora* puedo tomarla como expresión de "rostro" o igualmente en el sentido de "litoral", y aun como el imperativo: "reza". Sólo mediante el contexto podré saber a qué se refiere el sonido.

Igualmente el nombre *la alegría* tenía significados diferentes y se refería a diversos objetos en el curso de los ejemplos que acabamos de examinar. Sin embargo, no se trataba simplemente de una dualidad o de una pluralidad de sentidos, sino que se encontraba en las diferentes significaciones de la misma expresión un conjunto común de sentidos. El mismo nombre puede designar una vez la alegría *precisa* y particular, otra vez todo lo que es alegría, ya que en ambos casos hacemos referencia a la alegría y donde quiera hemos reconocido *la misma cosa*. Los objetos no son tampoco los mismos y podemos asimilar su diversidad con expresiones más precisas diciendo en un caso *esta alegría que es la mía* y en el otro, *todo lo que es la alegría*. (Pueden existir igualmente lenguas capaces de expresar tales diferencias cambiando solamente la forma de la palabra o sus diversas terminaciones.) Así pues, lo que sigue siendo común a las diferentes expresiones es la expresión de un conjunto de sentidos que indica cierta cosa común que se toma de los objetos mismos. ¿Cuál es, pues, esta *cosa común* en la *alegría*? Se nos impone la idea de que podría ser la esencialidad alegría. Hemos dicho antes que las esencialidades representan el último sentido y que constituyen lo que es propiamente comprensible en la palabra. Así deben ser ellas quienes le den a las palabras su último sentido. En efecto, lo que es el fondo (o la razón) de toda comprensibilidad, es igualmente lo que hace posible la comprensión de la lengua y la comprensión por la lengua. *Lo que los nombres expresan en último término, son precisamente las esencialidades*. Pero si no quisiéramos expresar otra cosa, entonces nuestra lengua no consistiría más que en *nombres propios*. En efecto, en la vida normal no hablamos más que muy raramente de las esencialidades. Al contrario, los objetos y especialmente las cosas comprensibles constituyen nuestra vida diaria y son nuestro tema de conversación.

Sólo el pensador infatigable descubre la existencia de esencialidades. Y esto en caminos considerablemente apartados de la vida cotidiana; entonces le cuesta un gran esfuerzo darse a entender a los demás. Y sin embargo, también aquel que se dedica a la práctica sería incapaz de hablar de las cosas que capta si no hubiera esencialidades. Se reprocha al prójimo de ser *egoísta*; así se piensa que el otro no considera más que su *ego* de manera exagerada. Pero, ¿quién reflexiona también en el hecho de que la palabra *Sucht* (que se encuentra en la palabra alemana *Selbstsucht* = egoísmo) significa en realidad *enfermedad* y en la idea de vicio expresada por este nom-

bre? Cuando se habla de la fiesta de Corpus, ¿alguien piensa que "Corpus Cristi" significa "el cuerpo de Cristo"? Así, nuestra lengua, y todo lenguaje humano, está llena de expresiones que designan cualquier cosa precisa; tienen un significado generalmente comprensible, pero esta significación no es la *original* y no queda expresado en la palabra su *significado real*. Sólo la persona familiarizada con la historia de la lengua conoce los significados originales y propios. *Original* y *expresado propiamente* no significan lo mismo.

El hecho de que las palabras no posean ahora ya su significado, se debe al proceso histórico, al cambio de significación en sus diferentes formas. Pero también las palabras en su sentido original contienen, generalmente, un significado mayor que sus expresiones. Nombramos las cosas *individuales* por nombres *generales* y nombramos muchas *cosas* con un solo nombre propio. Ninguna lengua es lo bastante rica para nombrar cada cosa con un nombre propio. Y aun cuando nombramos una cosa con un *nombre propio, éste* será *pobre* en relación con la plenitud del objeto significado por él y que trata de explicitarlo en *toda* su plenitud. Los godos llamaban a su rey Dietrich (*thiuda-reiks*). Con este nombre era designado como *señor del pueblo*. Aquí podemos pensar en el primer hombre que llevó este nombre: podemos suponer que el nombre todavía era comprendido en su sentido original y que era utilizado únicamente para este hombre preciso. Sin embargo, al llamarlo así, se pensaba en el hombre *en su totalidad* y no solamente en el hombre en su posición de rey ni en sus rasgos característicos por los que había llegado a esta posición, sino en toda su esencia. Y he aquí el sentido de nuestro examen lingüístico: queremos decir que nuestras *palabras no son nombres de esencia* y menos todavía la expresión del quid completo. Designan un todo que encierra en sí una multiplicidad de rasgos esenciales y de rasgos no esenciales, por medio de un solo rasgo, a veces de muchos, o en el peor de los casos, por medio de *rasgos esenciales* y a menudo también de *signos característicos* no esenciales. El nombre significa para todos nosotros el todo y en la mayor parte de los casos ya no tenemos una conciencia exacta de su significado. Nuestra lengua es imperfecta porque nuestro conocimiento de la esencia es muy imperfecto.[33] Nuestros nombres

[33] La fe nos enseña que el hombre en estado de inocencia conocía todas las cosas en su esencia y era igualmente capaz de nombrarlas por su propio nombre. "[...] el hombre dio un nombre a cada uno de los seres vivientes" (Gn. II, 19). Junto con la inocencia del paraíso y el conocimiento del paraíso se perdió la lengua del paraíso.

simples no pueden expresar más que una cosa simple. Sin embargo, *sólo las últimas esencialidades son simples*. Sin reconocerlas en *cuanto* esencias, tenemos un conocimiento de ellas y nos servimos de ellas cuando conocemos las cosas y las nombramos; sin ellas, esto sería imposible. Sabemos ya que el ser de las esencias es diferente al ser en el área del devenir y del pasar. Las esencias no son nada *real*, pero lo real no sería ni real ni posible si no hubiera esencias. *Porque posee una esencia, lo real participa de las esencialidades. Cada quid esencial está formado de rasgos esenciales* (puesta aparte la esencia absolutamente simple, que no puede ser más que única y en la cual coinciden el quid y la esencia). Ahora bien, *los rasgos esenciales están formados según las esencialidades*. No podemos decir que los rasgos esenciales *sean* esencialidades. Porque no hay más que una *sola esencialidad* en cada caso. Sin embargo, los rasgos esenciales formados según ellas pueden ser múltiples. La esencialidad "rojez", de rojo, está formada según el color rojo de todas las cosas rojas.[34] Pero el color rojo en cuanto cualidad de una cosa se presenta todas las veces que hay cosas rojas. En ciertas cosas, pero no siempre, el ser-rojo forma parte de su esencia, por ejemplo en la "rosa roja". Por supuesto, con esto no queda expresada la evidencia de que la rosa roja sea roja. Con esto más bien queremos decir que la rojez significa mucho más para la rosa roja que para otros objetos rojos (p. ej. para un delantal rojo que se pinta de rojo, porque sobraba un poco de pintura roja). La rojez no forma parte de la rosa en general, sino de una *categoría* de rosa (no explicaremos por ahora lo que es una categoría); no se concibe sin la esencia determinada, mientras que la azulez de las rosas azules (que estuvieron "de moda" hace algunos años) era, en su aspecto general, algo extraño y poco natural.

Debemos tratar de explicar con mayor exactitud la diferencia entre la *esencia general* y la *esencia particular*.

Esta alegría que es la mía es *una alegría* y es una *experiencia vivida*.

[34] No es posible tratar en nuestro contexto la *doctrina de las ideas de Platón* según su forma histórica. Pero todas las cuestiones discutidas en esta parte entran en este campo. La gran dificultad para Platón, y aun para Aristóteles, era encontrarse frente al campo entero del *ser ideal* sin poder explicarse la multiplicidad de este campo. Al tratar de captar las *ideas*, estos filósofos tocaban ya las *esencias*, ya las *esencialidades* y también los *objetos ideales*. Resumir el todo por un *solo* concepto sin contradicción resultó ser algo imposible. El comienzo de una doctrina de la esencia fenomenológica, tal como la vemos realizada en los trabajos de Husserl y de sus alumnos, me parece abrir el camino para comprender, apreciar con justicia y sacar provecho de la obra de Platón y de la metafísica de Aristóteles.

Son diferentes grados de generalidad y de particularidad. Existe la esencia de esta alegría que es la mía, la esencia de la alegría y la esencia de la experiencia vivida. El quid y la esencia de esta alegría que es la mía constituyen cierta cosa única. Dichos factores se encuentran *realmente* en esta alegría, y son allí "lo esencial". Lo *esencial* de la alegría está realizado dondequiera que la alegría sea vivida, es decir, en toda alegría particular; este "esencial" se *encuentra* en cada ser particular, y por eso se le llama *general*. Se opone a lo *individual* cuando se entiende por individual lo *incomunicable*,[35] porque la esencia general es precisamente lo comunicable que puede realizarse en una pluralidad de cosas particulares. Ya la esencia de la cosa particular es dependiente, puesto que puede ser *realizada* únicamente *en otro* (es decir en *su* objeto); la esencia *general* es doblemente dependiente, porque para ser real tiene necesidad tanto de seres particulares como de sus objetos. Sin embargo, la esencia general es *una*, aunque *aparezca* muchas veces. Es la *misma*, realizada o realizable aquí y allá y en todos los seres particulares pertenecientes a ella; el ser particular, por el contrario, no es real ni posible más que en un solo objeto que es el *suyo*. Puede tener *semejantes*, pero no puede *aparecer* muchas veces.

6. Ser verdadero y ser esencial

La cuestión de *poder-llegar-a-ser-realmente*, dicho de otra manera, el problema de las cosas particulares, reales y posibles nos lleva hacia la cuestión del *ser real* y *posible* (actual y potencial). *Lo que* es ha adquirido para nosotros ahora muchos sentidos. En primer lugar podemos entender por eso el objeto de su quid completo con sus cualidades esenciales y no esenciales; después, el quid completo tomado en sí y también lo que es el objeto según su esencia individual y general. Además, es necesario considerar todavía diferentes grados de generalidad: la esencia de la alegría, la esencia de la emoción y la esencia de la experiencia vivida. Actualmente preferimos eliminar la cuestión del *objeto* en cuanto tal y considerar solamente su quid en los diferentes significados posibles con relación al ser.

Partiendo de la experiencia vivida: *esta alegría que es la mía*, debe-

[35] Véase Tomás de Aquino, *Summa theologica*, III, q. 77, a. 2; *De potentia*, q. 9, a. 1.

mos examinar toda la duración de su ascensión al ser a fin de captar su quid completo. Este quid no es cualquier cosa rígida o fija, sino una cosa que fluye y cambia constantemente durante este tiempo. Llega a ser y pasa y su ser no es simplemente actual ni potencial, sino que a cada instante es a la vez potencial y actual y a cada instante una parte de él alcanza la altura del ser.[36] *La esencia y el quid esencial de esta alegría que es la mía son reales como un todo a cada instante de su duración* (se ve así con claridad la diferencia entre el quid completo y el quid esencial). Esto guarda su pleno valor cuando la esencia permanece sin cambio a lo largo de toda su duración (en nuestro caso: mientras que la alegría permanece "la misma").

En este caso es necesario hacer la pregunta: ¿qué ser forma parte de la esencia antes del comienzo de la alegría y después de su transcurso? Seguramente, la esencia de esta alegría que es la mía será realizada solamente mientras esta alegría sea real.[37] Antes no tiene ser en el "mundo real"; en nuestro caso, en la realidad de la experiencia vivida del yo. Sin embargo, no podemos decir que no existe antes. Podemos captar bien su quid independientemente de la realización en su objeto y así debe pertenecer igualmente al quid un modo del ser, según nuestro enunciado de que todo lo que es *algo, es*.

No es el mismo modo del ser que el quid posee en cuanto real en su objeto. Puesto que por este ser que es el suyo y que precede al ser de su objeto, así como por el ser-quid (= esencia) de este objeto, el ser *real* se hace posible, podemos designar como *posibles* al quid y la esencia misma, así como lo hizo santo Tomás.

Pero esto indica más que la posibilidad lógica de realizarse en un objeto y también más que el grado preliminar para ser real, que hemos designado por potencia. Hablamos de la *posibilidad de la esencia*. Sin embargo, no es la posibilidad de la esencia propiamente dicha, sino la posibilidad de su realización anclada en el objeto.[38] La esencia comprende en ella un ser *particular*, su ser *esencial*, que no debe comprenderse únicamente como camino que lleva a la realidad. Ciertamente es un grado preliminar, puesto que el ser real no puede ser alcanzado más que a partir de él. Más aún, porque la

[36] Véase el apartado 5 de este capítulo, en el que se demuestra que es posible hablar todavía de otro ser del quid.

[37] Se podría creer que únicamente el quid y no la esencia (el ser-quid) permite una realización. Sin embargo, el ser quid se hace real solamente con el objeto.

[38] Véase el capítulo V, apartado 1.

esencia es una cosa dependiente que tiene necesidad de ser completada; la posibilidad de pasar a la realidad objetiva forma parte de ella. Pero no se debe designar el objeto como un grado preliminar *menor*, por que en cierto sentido el objeto se hace real por la esencia y no viceversa.[39] En lo real, él es lo real *fundamental* (*grundlegend*). De allí comprendemos que el nombre *acto* ha sido traspasado del ser real a *aquello por lo cual* una cosa es verdaderamente *real*.[40]

Hemos empleado hace un momento la expresión *ser esencial* para el ser de las *esencialidades*. Si bien este nombre se impone aquí para el ser incluido en la esencia, será necesario examinar si su empleo es donde quiera el mismo. En efecto, me parece que en la relación especial entre la esencia y las esencialidades, sus modos de ser están estrechamente ligados. En cuanto a las esencialidades, en la medida en que las conocemos hasta ahora, su ser esencial es su ser único. Por el contrario, en cuanto a las esencias, es además posible el ser-real en sus objetos, y su relación con los objetos cuyo quid ellas determinan, se encuentra ya en su ser pre-real. Este doble ser corresponde a la posición mediadora de las esencias entre las esencialidades y el "mundo real".

El mundo del ser esencial[41] debe ser considerado como compuesto por grados. Allí, lo simple y la imagen original (*Urbildliche*) en el más alto grado son *esencialidades*. Según ellas son producidos los rasgos característicos de las formaciones compuestas que hemos llamado *quid de esencia* (*Wesens-Was*). (Podríamos emplear igualmente el término quididad [*quidditas*, *Washeit*] puesto que no hay forma plural de *Was* (quid); el término no es, sin embargo, completamente exacto porque el *heit* indica más bien el ser-quid. Por esto, dicho término no nos servirá más que como un último recurso.[42] Las esencias y las quididades muestran una gradación que va de una generalidad menor a una mayor. Estaríamos tentados a considerar las quididades individuales como el grado más bajo. Es nece-

[39] Anticipando un contexto ulterior, se puede aclarar un poco la relación existente entre el alma y el cuerpo. El alma encuentra su ser *en* el cuerpo, pero el cuerpo alcanza su ser *a través* del alma, y no viceversa.

[40] Véase el capítulo IV, apartado 3, *k*; y IV, apartado 4, *k*.

[41] Tratamos de examinar la meta que persigue "El reino de las ideas" de Platón. En esa ocasión tendría lugar examinar también lo que la escolástica designa con el término *inteligible*, cómo está basado en el entendimiento y cómo es posible acercarse al espíritu. (Véase el apartado 10 de este capítulo.)

[42] Lo mismo es naturalmente válido también para la expresión *Wesenheit*. Para el empleo de *quidditas* en Tomás de Aquino, véase el apartado 8 de este capítulo.

sario, sin embargo, incluir en este campo igualmente el quid completo de las cosas, ya considerado en las dos categorías de ser, a saber, el ser de los objetos descrito hace un momento, *que llega a ser y que pasa*, y un ser separado de éste en cuanto que es un quid puro sustraído al cambio de las cosas que llegan a ser y que pasan.[43] Las representaciones de diversos grados se diferencian las unas de las otras según su ser esencial; sus relaciones recíprocas dependen solamente de su subordinación, ordenación y de su coordinación.

Sin embargo, según su ser verdadero, las esencias y las quididades de grado superior se encuentran en las esencias menos generales que les están subordinadas y, en fin, en las esencias individuales y en los objetos que les pertenecen con su quid completo.

En las esencias individuales que no cambian a lo largo de la duración de su realización, hemos encontrado una diferenciación entre el ser esencial y el ser real. Se trata de examinar todavía el caso de la transformación de esencias, señalado previamente como posible. Un hombre que hemos conocido de adolescente se ha hecho adulto. Encontramos que su esencia ha cambiado. ¿De qué manera es compatible con la constatación de que la esencia y la quididad —en oposición al quid completo— son reales a lo largo de toda la duración de su realización? La solución más simple nos parece ser hablar de *dos* esencias, que se realizan en el hombre una después de la otra.

En efecto, según el ser esencial, tendremos que distinguir lo que ha sido *antes* del cambio de lo que ha sido después. Pero, *además*, nos es necesario presuponer un ser tercero que comprende y fun-

[43] Husserl habla en las *Ideen* (pp. 8 y ss.) de la posibilidad de extraer el *quid* de una cosa individual de la experiencia por la *percepción de las esencias* (*Wesensanschauung*) o por la *ideación*. Esta percepción particular y diferente de toda experiencia toma su contenido en el hecho de la experiencia sin considerarlo como posición de *experiencia* (*Erfahrungssetzung*) (a saber, la acepción de la cosa como algo *real*); expone este contenido como algo que podría ser igualmente realizado por otra parte fuera del contexto de la experiencia en cuestión. Para Husserl, la *generalidad* forma por tanto parte de la *esencia en cuanto tal*, a pesar de los grados de generalidad dentro del campo de la esencia indicado igualmente por él. La posibilidad de tal concepción descansa decididamente sobre la doble *esencia* de la esencia que nos ha sido impuesta. No considera más que un solo lado, a saber, el *ser esencial* y rompe al mismo tiempo el lazo de la esencia con la realidad que, sin embargo, no se adhiere a ella exteriormente sino que le es inherente. Este corte hecho al principio de la separación entre el hecho (*Tatsache*) y la esencia nos permite comprender sin duda la finalidad de Husserl, es decir, su interpretación idealista de la realidad, mientras que sus colaboradores y alumnos (Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering y otros), apoyándose en el sentido pleno de la esencia, afirman siempre más su concepción realista.

damenta los dos primeros, así como el paso de uno a otro, porque este paso es *esencialmente posible*. Será necesario decir que la esencia que comprende y fundamenta[44] a los dos es real en todo instante a lo largo de toda la duración de su vida, mientras que las esencias particulares no lo son más que en la duración que les corresponde.

7. Esencia y núcleo de la esencia; esencialidad y quididicidad (μορφή)

A fin de comprender de una manera más profunda las esencias y las quididades, es necesario considerar ahora su estructura interna. Acabamos de ver una diferencia entre lo que *fundamenta* y lo que *es fundamentado*. Además, hemos constatado que las esencias estaban compuestas de *rasgos esenciales*. Sin embargo, no queremos solamente conocer sus rasgos propios, sino que buscamos una *conexión interna* entre ellas que nos haga *comprensible* la esencia. Mientras que ignoremos ésta, "nos falta la clave para mostrarnos la plenitud de la esencia como una construcción coherente".[45] "Se trata [...] de hacer comprensible el porqué justamente estos rasgos se presentan como un conjunto ligado según una coherencia interna ordenada cuando se ha mostrado en parte su existencia." Buscamos un "núcleo más o menos simple de rasgos fundamentales [...] cuya existencia permite comprender la existencia de las otras fibras de la esencia según las leyes *a priori* que nos guían más bien instintivamente". "Ahora bien, no se puede de ninguna manera afirmar que tal núcleo de esencia o, en general, una estructura coherente y comprensible según una necesidad interna, sea inherente a toda esencia."[46]

En lo que concierne a la esencia particular de un hombre, la existencia de un *núcleo de esencia* es muy clara. Aquí, ante todo, buscamos un dato de base partiendo del cual todo el resto se hará comprensible. Igualmente nos esforzamos por encontrar una *clave* para comprender la estructura esencial de una estructura histórica, por ejemplo, de la política de Federico el Grande o de una poesía. Tal búsqueda sería insensata y vana en muchos otros casos. Sólo una

[44] Todavía la encontraremos más tarde bajo el nombre de *forma de esencia* (*Wesensform*). (Véase el capítulo IV, apartado 3, *g*, *h* y *s*.)

[45] Hering, *op. cit.*, p. 503.

[46] *Loc. cit.*

doctrina de las esencias extendida a las diferentes esferas[47] podría informarnos de los casos en los cuales podemos encontrar *esencias con núcleo* y sobre los casos en que la búsqueda de un *núcleo* sería vana. Por el momento, se trata en primer lugar solamente de comprender la estructura esencial en cuanto tal.

Hering designa la esencia como el ποῖον εἶναι (ser así). Ahora bien, el ποῖον (el así) debe ser tomado en un sentido amplio para abarcar así el τί, *lo que* es la cosa.[48] De la esencia de esta cosa forman parte no solamente su ser-rojo, su ser-tierno, su ser-oloroso, etc., sino también su ser-una-rosa o su ser-un-botón, respondiendo a la pregunta: *¿qué es?* Así, el τί εἶναι nos parece expresar el ser todavía más inmediatamente, ya que lo considera en su unidad y en su totalidad, y expresa mejor los rasgos particulares que pertenecen a la esencia.

Los rasgos particulares son indispensables al conocimiento, τί y ποῖον, τί εἶναι y ποῖον ειναι están en unión, y el descubrimiento de esta conexión debe revelarnos la estructura esencial en cuanto tal.

Pertenece a la rosa, que es una cosa física, el tener forma, tamaño, color y otras cualidades. *Esta* rosa tiene su forma, su color, su tamaño, etc., precisos. Decimos la rosa es roja, *roja* pertenece a su ποῖον. En seguida podemos decir igualmente: el color de la rosa es el rojo (o también: *un* rojo, porque el rojo no es todavía una última precisión). Para el color la palabra *rojo* no indica su ποῖον, sino *aquello* con lo cual ella se define más precisamente, por tanto, una cosa perteneciente a su τί. El rojo es un color y el color es una cualidad física. Se puede señalar lo que el color posee de propio con relación a la forma, al tamaño, etc., y se le puede contemplar como un rojo o un azul determinados. Lo que hace de este color un *color* es lo que en él corresponde a la esencialidad *color*. Y así en este color que es el rojo, lo que la hace roja corresponde a la esencialidad "rojez". *Color* y *rojez* son esencialidades simples.

Pero *rojez* ya es una cosa compuesta: no es solamente rojo sino al mismo tiempo un *color*. Participa de las dos esencialidades: de la *rojez* y del *color*. Hemos dicho: lo que hace de rojo el rojo, *corresponde* a la esencialidad *rojez*. No *es* la esencialidad misma sino cierta cosa en lo rojo. Otra cosa *en* este rojo precisamente y otra cosa en ese rojo de allá.

[47] Lo que Husserl llama ontología material (*Ideen*, pp. 19 y ss.). Algunas anotaciones a este respecto se encuentran en el capítulo siguiente.

[48] Véase Hering, *op. cit.*, pp. 505 y ss.

Hering la designa quidicidad (*Washaftigkeit*), o también μορφή, "lo que *hace* del objeto lo que es".[49] "Para la μορφή es válido también lo que decíamos de la esencia; *según su propia significación* la esencia es μορφή *en cierta cosa*, a saber, en cierta cosa muy concreta. Es ella su μορφή." El color de la rosa tiene una μορφή en sí misma que hace de ella lo rojo y por esto ella participa de la esencialidad *rojez*. La μορφή del color no es inmediatamente la μορφή de la rosa, sino que indirectamente participa igualmente de su estructura; Hering la llama la μορφή inmediata del color y la μορφή indirecta de la rosa; por consiguiente, la rosa y su color son llamados los soportes *indirecto* e *inmediato* de la μορφή. La rosa considerada como un todo tiene su propia μορφή.

No se puede establecer esta ley: "las morfés de una parte son partes de las morfés del todo".[50] (*La morfé igualdad de los lados* no es una parte de la morfé triangularidad.) Sin embargo, hay una fusión de morfés en una *morfé* de conjunto, por ejemplo: rojez y color[51] en el *color de la rosa que es rojo*. Por el contrario, *ser-caballo*, de este caballo y su *ser-animal-doméstico*, que determinan ambos su τί εἶναι no se fusionan. He aquí la regla general:

> cada μ[52] debe ser complementada por su soporte. Ahora bien, si la necesidad de suplemento de diferentes μ (μ1, μ2, μ3 ...) se satisface por el mismo objeto A, estas μ y A forman en *conjunto*, un todo. Las μ particulares son indirectamente ligadas por A y pueden quedar relativamente independientes las unas de las otras. Con esto, ninguna conexión de μ entre ellas ha sido creada por relación a una unidad fundada.[53]
>
> Es necesario, pues, que existan relaciones especiales entre μ1 y μ2, si esperamos establecer una conexión entre ellas y descubrir su unidad.

Tal es la conexión entre μ1 (color) y μ2 (rojez) en cierto color.

> El hecho de que μ2 no pueda aparecer sin μ1 en un soporte no es fortuito, sino fundado en la esencia de μ1 y de μ2. Además, es cierto que este

[49] Véase *op. cit.*, p. 509. La expresión μορφή (forma) está comprendida aquí en un sentido más amplio que en Aristóteles: en sus escritos es necesario entender bajo μορφή únicamente la forma interna de una cosa, es decir, de un ente independiente y real. Véase también el capítulo siguiente. (Las μορφή, *die Morphen*, neologismo [N. del T.].)

[50] Véase *op. cit.*, p. 515.

[51] No confundir con las esencialidades designadas con el mismo nombre.

[52] = μορφή.

[53] Véase *op. cit.*, pp. 516 y ss.

> fundamento en $\mu 2$ no es indirecto, porque en este caso las dos *morfés* estarían ligadas solamente por medio del soporte. Ahora bien, éste debe llevar a la vez $\mu 1$ y $\mu 2$. Ciertamente es así, pero únicamente porque $\mu 2$ debe entrar en conexión directa con $\mu 1$ en cuanto forma única capaz de aparecer en un objeto.[54]
>
> Esta fusión de las dos *morfés* es tan íntima que no tenemos solamente delante de nosotros una simple conexión de dos quidicidades (*Washaftigkeiten*), a saber la "coloricidad" (*Farbhaftigkeit*) y la "rojez", sino una nueva quidicidad, la "rojicidad" (*Rothaftigkeit*) o, más correctamente, "colorrojicidad" (*Rotfarb-Haftigkeit*). Claro, esta última no se caracteriza en sí como simple, sino como susceptible de mostrar diferentes componentes que condicionen su complejidad. A esta necesidad de ser complementada de $\mu 2$ por $\mu 1$ nos gustaría designarla como totalmente *inmediata*.[55]

La necesidad de ser complementadas y la fusión de las *morfés* nos indican una diferencia importante, hela aquí: es necesario distinguir las *esencialidades deducidas* o *compuestas* y las *esencialidades simples* o *primitivas* y, por otra parte, las *morfés deducidas* y *las morfés primitivas.*

Ahora bien, al lado de la fusión de las *morfés* que deben ser complementadas en una nueva *morfé* compuesta, es posible una conexión de morfés que no tienen inmediatamente necesidad de ser complementadas. De esta manera, al contemplar "la quidicidad que hace de un caballo aquello que es en el sentido zoológico", señalamos que:

> Los múltiples rasgos particulares enumerados por el zoólogo, forman solamente un haz más o menos compacto de diferentes elementos, pero no una innovación de una cualidad propia. Aquí nos encontramos sin duda delante de un conglomerado de *morfés* o, si se quiere, delante de un complejo de *morfés*, pero estamos seguramente delante de una *morfé* separada, compleja o simple. Por eso hablamos de una morfé no auténtica.[56]

Ahora comprendemos la diferencia entre *esencia con núcleo* y *esencia sin núcleo.*

[54] Véase *op. cit.*, pp. 517 y ss.
[55] Véase *op. cit.*, p. 518.
[56] Véase *op. cit.*, p. 522.

> Las quidicidades que se manifiestan en el objeto le prescriben su ser-así, su esencia. En el caso en que el conjunto de *morfés* aparece con su soporte y se fusiona en una nueva *morfé* de conjunto auténtica que, en cuanto *morfé* y en cuanto *esta* morfé, no puede ser arbitrariamente aumentada ni disminuida, entonces la esencia del objeto también adquiere el carácter de una unidad cerrada; el hecho de captarla se caracteriza por un acto nuevo de conocimiento con respecto a aquel que capta la multiplicidad de los rasgos singulares de la esencia en cuanto grupo.[57]

Dicho esto, la idea de núcleo de esencia puede ser comprendida de diferentes maneras:

1) Si el *así* de un objeto es una quidicidad compleja y auténtica, entonces los rasgos particulares del *ser-así* constatados en primera instancia, sin relación con su conexión, se coordinan formando una estructura orgánica, en el momento en que se ha logrado percibir esa morfé y el ser-así-total condicionado por ella. Este último tiene un papel comparable al de un núcleo.
(Es evidente que aquí la esencia total es designada como núcleo.)

2) La imagen del núcleo se aplica mejor en los casos de los contextos de fusión existentes entre las partes del objeto; entonces, como resultado de la toma de conciencia de las quidicidades, o bien de las esencialidades que animan una o más de estas partes y en razón de su necesidad inmediata de ser complementadas por otras, se hace posible comprender la existencia de las otras partes consideradas como encarnaciones de las μορφαί o de las εἴδη[58] fusionadas. Ahora bien, la parte de esencia correspondiente a las partes nombradas primero desempeña igualmente el papel de núcleo de la esencia.[59]

8. Acto y potencia-ser esencial

El empleo libre de las expresiones de Platón y de Aristóteles en las explicaciones de Hering que hemos citado, nos obligan a comparar nuestro esfuerzo de fundamentar una doctrina de la esencia —como

[57] Véase *op. cit.*, pp. 522 y ss.
[58] = Esencialidades.
[59] Véase *op. cit.*, pp. 523 y ss.

lo hacemos ahora— con los principios del mismo género en la *philosophia perennis*. Sin embargo, antes de emprender esta comparación, será necesario primero aclarar lo que hemos elaborado ahora como el *ser esencial*, en su relación con el *acto* y con la *potencia* en el sentido definido hasta este momento.

Apoyándonos en el empleo de la palabra encontrada en Tomás de Aquino, hemos admitido provisionalmente un doble sentido de acto: el de ser *perfecto* (realizado totalmente sólo en el caso del ser *puro*) y el de ser *real*, que admite grados según la proximidad o alejamiento del ser perfecto. Por *potencia* —puesta aparte la potencia divina, considerada desde el principio de nuestro estudio y que significa el *poder* sobre el ser— entendemos el *grado preliminar del ser real*, que también muestra gradaciones. No se desliga del ser real, pensable como del ser solamente posible; en el caso del ser finito, hemos encontrado, en efecto, que es real y posible en todo instante. Así debemos hablar de potencialidad igualmente a propósito del ser real, ya que incluye como posible una ascensión siempre nueva de la posibilidad hacia la realidad y una elevación hacia una perfección más grande de ser. Hemos encontrado el contraste en la esfera del *devenir* y del *pasar*; este mismo debe ser comprendido como un paso continuo del ser posible al ser real y del ser real al ser posible; es semejante al paso de un no-ser al ser que presupone cierta posibilidad en otro sentido.

Ahora bien, en el *ser esencial* —en el ser de las esencialidades y en el ser de las esencias y de las quididades consideradas aquí como separadas de su realización— hemos encontrado un ser *que no llega a ser ni pasa* y que se encuentra en *contraste con el ser real*. ¿La palabra *realidad* tiene aquí el mismo sentido que en el caso en que hemos considerado el ser real como actual por oposición al ser posible (potencial)? En el campo de la vida-del-yo del cual hemos partido, el ser *actual* significaba el *ser presente-y-vivo*, y el ser *potencial* significaba el *ser-que-no-es-todavía* o que *ya no-es-vivo*. Esta interpretación dependía del carácter particular de este campo. Sin embargo, si la realidad no debe ser limitada a este campo —en el lenguaje de la vida cotidiana se tiene la costumbre de pensar en el mundo *exterior*, y precisamente en el mundo exterior como *objetivo* (*dinglich*), más que en el mundo interior cuando se habla del mundo real— la palabra realidad deberá poseer entonces otro sentido que el de *vitalidad* (*Lebendigkeit*). Volveremos después sobre la existencia y la naturaleza de un lazo interno entre éste y aquél.

En efecto, ya hemos encontrado tal acepción de la realidad; en nuestra introducción[60] hemos considerado como primer significado del acto el de obrar, de allí la actualidad o la realidad fue concebida como una eficacia. El lazo entre esta acepción y la del plenamente viviente se manifiesta de inmediato: la alegría que aún no está viva no me incitará a obrar, ni tampoco se exteriorizará mediante exultaciones en voz alta. Igualmente en los otros campos: la luz que todavía no está encendida no brillará, una cuerda que no está vibrando no resonará. En todos estos casos es evidente que la eficacia no coincide necesariamente con la realidad: parece pertenecerle, pero está fundada en algo más profundo que su eficiencia.

Esto más profundo es lo que hemos designado también como el ser perfecto. Sin embargo, sólo el ser puro, el ser eterno —como lo hemos dicho— es totalmente perfecto. Pero también en el caso de ser finito tiene sentido hablar de perfección: es la medida máxima (*Höchstmass*) del ser que corresponde cada vez al ente. En esta altura el ser brilla, por así decirlo, en la eficacia; sale de sí mismo y es al mismo tiempo su *revelación*. Antes de llegar a esta altura, la etapa *preliminar correspondiente del ser*, la *potencia*, incluye solamente la *posibilidad* del *obrar* que ha sido designada por el término *facultad*. La altura del ser en la unidad de la experiencia es vivida en su vitalidad actual. El verdadero viviente y el verdadero ente es el yo. Lo que en el mundo de las cosas corresponde a las unidades de experiencia vividas, son estados de las cosas o de los sucesos, por ejemplo, los sonidos posibles o reales de una cuerda.[61] El sonido alcanza la altura del ser que corresponde a su vitalidad actual, digamos a la alegría, *cuando "se hace audible"*. Pero lo que —en él— se hace audible propiamente hablando y que revela una altura determinada de su ser, es la cuerda o —más precisamente— el violín, del cual es parte la cuerda, *una* altura de su ser, porque el ser-resonante no es simplemente el ser de la cuerda. El ser de la cuerda no se agota en el hecho de *resonar*. Por eso puede ser potencial en cuanto que resuena, pero en otro aspecto puede haber alcanzado la *altura*, así que puede ser llamada real.

Tomamos ahora el término *actualidad* en el sentido de *realidad* y la realidad en el sentido de *realización del ser* que se *exterioriza* y que

[60] Véase el capítulo I, apartado 1.

[61] Aquí es necesario distinguir solamente los sonidos *puros (los objetos ideales)*, que no son ni sonidos de violín ni de flauta.

se revela en su *eficacia*. Ahora es necesario preguntarse todavía si por el ser real y por sus pasos preliminares (el ser actual y el ser potencial) se ha considerado todo el ser o si se puede y se debe todavía hablar de ser en otro sentido; más aún, ¿en qué consiste entonces el ser común en cuanto tal, aquí y allá? En el *ser esencial* hemos creído descubrir un ser que *no* es el *paso preliminar* del ser real sino que, por otra parte, *no es un ser eficaz*. En cuanto a la esencialidad, no hay un paso preliminar a partir del cual subir hacia el ser.

Pero no es eficaz: la esencialidad *alegría* no se vivifica, la esencialidad luz no brilla, la esencialidad *sonido* no suena. ¿Qué queda entonces del sentido de ser? Es el *ser que ha llegado a la altura extrema*, el ser *perfecto* en su esencia. La expresión griega tan difícil de traducir τὸ τί ἦν εἶναι (ser lo que era) me parece encontrar aquí su propia aplicación.[62] Lo que es esencial *es*, sin cambiar, lo que *era*. Más precisamente: la diferencia entre el presente, el pasado y el futuro ha sido abolida. Lo que es esencial no entra en la existencia; *es*, no como una cosa arrancada a la nada, de momento en momento: no es temporal. Pero ya que es independiente del tiempo, existe en todo instante. *El ser de la esencialidad y de la quididad es el reposo en sí mismo*. Por eso, en alemán, el término mejor y más breve para expresar esto será *wesen*. Así, la unión estrecha entre ser y esencia está aun indicada de manera más subjetiva que por los términos latinos *essentia-esse*.

Por una parte el devenir y el pasar, y por otra la esencia, se presentan como el ser en movimiento y el ser en reposo. Ambos son ser. Pero si uno precede realmente al otro, es el caso de la esencia. En efecto, igual que el movimiento tiende hacia el reposo, así todo devenir tiene como objetivo un *wesen*. A fin de que *cualquier cosa* pueda ser y que cualquier cosa pueda *ser*, es necesario una esencia (*Wesen*) y un *wesen*. La proximidad de la esencia y del ser explica las grandes dificultades ante la diferenciación entre el ente y el ser o la de la esencia y del ser en el interior del ente, en cuanto que éste no es real. Igualmente se ve ahora —lo que parece paradójico— cómo a veces el ser, a veces la esencia, han sido considerados como *actos*. Deseoso de limitar de una manera clara y neta al primer ente

[62] En Aristóteles esta expresión es solamente empleada para el *ser real* y no se aplica al *ser esencial*. A propósito del significado textual de τὸ τι ἦν εἶναι, véase el capítulo IV, apartado 2, *f* y *g*.

(Dios) con relación a todo otro ente, santo Tomás separó la *esencia* del *ser* en la esfera de las formas *puras*; designó al ser como acto y llamó potencial a la esencia o al *quid* en relación con el ser que recibe; dicho esto debemos examinar ahora en qué sentido es necesario comprender este ser agregado a la quididad. Hemos caracterizado al *wesen* como un reposo de la esencialidad o de la quididad en sí misma, por oposición al devenir y al pasado, y este hecho parece excluir un pasado de la esencialidad o de la quididad del no ser al ser, tal como aparece en la expresión *recibir el ser*. Podemos ciertamente hablar de un recibir el ser cuando pensamos en la *realización de la esencia*, pero el ser esencial no parece admitir comienzo, y la quididad no parece aceptar una separación de ese ser esencial que es el suyo. ¿Hay contradicción con el pensamiento de santo Tomás cuando escribe: "Se dice que la quididad ha sido creada; porque antes de tener un ser, no es nada, salvo en el espíritu del Creador y ahí no es en cuanto creatura, sino en cuanto esencialidad creadora"?[63] (*Quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.*)[64]

Si tratamos de aclarar el sentido de esta proposición, reflexionando en lo que santo Tomás entiende por *quididad*, obtendremos más bien una confirmación de la interpretación desarrollada aquí. La *quididad* es aquello para lo cual un objeto se conforma, es *lo que* él es, "una parte de un todo compuesto".[65] Ha sido llamada igualmente *forma*. De allí Tomás diferencia la *idea* de lo que acaba de nombrar en la cita precedente: la *esencialidad creadora*. En efecto, "este término 'idea' parece significar una forma separada de aquello de lo cual ella es la forma". "Es aquello según *lo cual* el objeto está formado, es la forma ejemplar a la imagen de la cual cierta cosa está formada."

Estas formas ejemplares, según la interpretación agustiniana de la doctrina de las ideas de Platón, tomada aquí por Tomás, tienen su ser en el espíritu divino. Las *formas creadas* cuyo ser reside en las cosas son diferentes. Por las formas creadas debemos evidentemente comprender las esencias *realizadas* en las cosas. El ser que

63 *Esencialidad* no está tomado en oposición a *esencia*, así como lo dijimos anteriormente. *Essentia* puede significar una u otra.

64 "De potentia", q. 3, a. 5 ad 2.

65 "De veritate", q. 3, a. 1, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, 93).

ellas reciben es el ser *real* que posee en las cosas. El *ser-creado* es una interpretación más concreta de lo que debemos entender por *recibir el ser*. Pero si queremos que tenga sentido la expresión *recibir el ser*, entonces *quien* recibe el ser debe poseer ya un modo de ser antes de la recepción del ser real. Tomás podría admitirlo únicamente en el sentido en que les concede un ser a las ideas originales (*urbildlichen*): a saber, en cuanto ser en el espíritu divino. En este sentido, sin embargo, él debería aceptarlo. Porque aún si suponemos que la imagen queda detrás de la imagen original y que el quid de la cosa no coincide con la idea creadora en cuanto a su contenido, es igualmente impensable que el Creador no haya conocido de antemano la imagen tal como es, en cuanto existente, detrás de la imagen original.

Así, es absolutamente evidente que el ser esencial es diferente e independiente del ser de las cosas. Las siguientes tareas conciernen ahora a su relación con el ser real de las cosas y su relación con el ser eterno del primer ente. Con este fin será necesario examinar la significación de la expresión "en el espíritu divino"; es decir, es necesario saber si esta expresión acierta con el sentido del ser esencial y si lo *agota*.

9. EL SER ESENCIAL Y EL SER REAL DE LAS COSAS

En el estudio de la relación entre el ser esencial y el ser real objetivo de las cosas, es necesario considerar que el ente al cual pertenece el ser esencial es múltiple; esencialidades, quididades y aun algunos otros aspectos que hemos solamente rozado en nuestra exposición sin discutirlos verdaderamente. Si consideramos la relación próxima entre *esencia* y *wesen*, y si tomamos el término esencia para designar todo ente que procede del ser esencial, entonces la esencia no está tomada en su sentido más estricto, como lo hemos delimitado hace un momento con relación a la *esencialidad* y a la *quididad*, sino más bien en una significación más amplia. A fin de ver claro en la relación entre el ser esencial y el ser real, nos será necesario, sin embargo, una vez más hacer distinciones.

El quid de esencia (*Wesenswas*), por ejemplo, la *alegría de un niño*, ha existido según su ser esencial antes de todo tiempo, antes de la existencia del mundo, de los niños, de los hombres en el mundo y

de la alegría de los niños. Cuando por primera vez un niño en el mundo experimentó alegría, en ese mismo momento *la esencia y el quid la alegría de un niño* se volvieron *reales*. Cuando el niño exultó y sobresaltó de alegría, fue la alegría en virtud de *su esencia* la que obró y se reveló así. La alegría es real y eficaz *por su esencia* —la esencia es real y eficaz *en la alegría* como cierta cosa *única* en la *alegría* de este *niño*. El quid de esencia *la alegría de un niño*, considerada según su ser esencial, es *una*, cualquiera que sea el número de veces de su realización. Hay, sin embargo, tantas esencias reales y quididades cuantos niños haya que se alegren. Y la relación entre *un* quid *esencial* y las *múltiples* esencias y quididades reales se expresa de manera adecuada cuando decimos: *la misma cosa es real aquí y allá y dondequiera* en donde exista la alegría de un niño.

El hecho de que esto pueda producirse simultáneamente en diferentes lugares y en épocas distintas no trae dificultades más que para aquel que no puede dejar de considerar el ente ligado al espacio y al tiempo como el ente, sin más. De la misma manera en que yo soy capaz de transportarme actualmente *en mi espíritu* a otro lugar y estar entonces aquí y allá según mi ser espiritual (aunque esté solamente aquí con mi cuerpo real), así el mismo *quid esencial* puede ser realizado aquí y allá en forma simultánea. Ciertamente, es necesario para esto *cierta cosa* aquí y otra *cosa* allá en la cual se esté realizando.[66]

Si el quid y la esencia se hacen reales y eficaces en los objetos particulares y si sus factores son aquello por lo cual estos últimos son reales y eficaces, ¿habría que atribuirles también el *devenir a la realidad* en los objetos particulares, es decir, el *paso del ser esencial al ser real*? De esta manera, el ser esencial estaría dotado de una eficacia y sería un ser *real* en el pleno sentido de la palabra. Porque por ser real (= actual), hemos entendido "el ser perfecto que se exterioriza y se revela en la eficacia".[67] Hemos concedido el perfeccionamiento de ser a las esencialidades y a las quididades en el sentido de *reposo en sí mismos*. Ahora bien, si de ello resultara que la quididad pasara de ella misma al ser en los objetos particulares, entonces el ser esencial habría alcanzado el sentido pleno de *ser real*. En efecto, la realidad de las quididades sería superior a éstos como

[66] Aquí solamente rozamos provisionalmente la cuestión de la individuación. Pero, por lo pronto, nuestra investigación no seguirá este camino.

[67] Véase el apartado 8 de este capítulo.

causas primeras (*Ur-Sachen*) que producen la realidad de los objetos particulares: en relación con los objetos particulares no serían solamente πρώται οὐσίαι, sino verdaderamente esencias creadoras (*creatrices essentiae*). Pero si tomamos las quididades tal como las hemos encontrado —como el *quid puro* de las esencias reales— entonces no podemos encontrar en ellas tal realidad superior ni una eficacia autónoma. Al contrario, en relación con las cosas reales y sus esencias reales, parecen como estructuras curiosamente pálidas y débiles, de tal suerte que estamos más inclinados a designarlas como objetos no-reales más que reales originalmente (*un-wirklich*).

10. Los universales

Lo que hemos llamado *quididad, quid de esencia o quid esencial* se encuentra englobado, de todas maneras, en lo que la escolástica entiende por *universal.* Según el sentido original de la palabra, este término significa *unum versus alia seu unum respiciens alia.*[68] Uno frente a otro, o uno en relación con otro. Y puesto que uno puede estar en relación diferente con el otro, es decir, en una relación de expresión, de representación, de causa o de ser, se distinguen también *cuatro sentidos* diferentes del universal: *palabras* universales, *nociones* universales, la *causa* universal (Dios), *naturalezas* universales. La discusión respecto a la verdadera interpretación de los universales es casi tan antigua como la filosofía. Desde la época de los presocráticos, hubo en todo tiempo *nominalistas*, que no querían admitir más que una universalidad *de los nombres*, y consideraban los objetos particulares como designados por el nombre; los *conceptualistas*, que a pesar de reconocer una *universalidad de conceptos*, no veían en los conceptos más que estructuras del espíritu a las cuales nada correspondería en la realidad. En fin, los *realistas*, convencidos de que había en realidad una *naturaleza* correspondiente al nombre y al concepto universales. Sin embargo, el realismo se divide en diferentes corrientes. La escuela tomista calificó de *realismo exagerado* la concepción según la cual el universal existe en cuanto universal de la parte de las cosas. El *platonismo* (en el sentido que le dio la escolástica invocando a Aristóteles) está incluido en

[68] Gredt, *op. cit.*, I, p. 96.

esta doctrina; en efecto, atribuye al universal una existencia fuera del espíritu y fuera de las cosas particulares.

Por el contrario, Duns Scoto enseña la presencia de un ser de lo universal en las cosas. Su propio punto de vista, apoyado básicamente en la autoridad de Aristóteles, de Boecio, de san Anselmo y de santo Tomás, es llamado por los tomistas *realismo moderado*. Esta corriente distingue la *materia* o *de lo que* está contenido en el concepto universal, es decir, la naturaleza y la *forma*, la generalidad. A la materia le atribuyen un ser en la cosa particular, pero a la forma solamente le atribuyen un ser en el espíritu.[69]

Tratemos de encontrar en una de esas concepciones una luz a lo que nosotros hemos llamado el *quid esencial*, así como a su ser esencial. Es muy evidente que no pensábamos únicamente en un nombre, sino en una cosa real. Se podría más bien tratar de explicar como *concepto* el *quid esencial* diferente del quid real.[70] En efecto, el concepto, en cuanto que pertenece al dominio del pensamiento, es una cosa *no-real*; en cierto sentido se puede decir de él igualmente que está *realizado* aquí y allá, en la medida en que toda una serie de cosas particulares puede corresponder a un mismo concepto. Posee, en fin, cierta independencia en relación con el pensamiento en el cual él es pensado: el *mismo* concepto puede ser pensado por muchos hombres, pero también reviste cierta palidez y cierta falta de vida en relación con el ser real del cual hablamos con respecto al ser esencial. Cuando se quiere captar el concepto separadamente de la palabra que lo expresa y del objeto designado por él, se desvanece fácilmente ante los ojos.[71]

Sin embargo, es imposible considerar como conceptos el quid y la esencia, ya sea realizados o bien haciendo abstracción de su realización. Porque los conceptos son *formados*, son *productos del pensamiento* y dejan cierta libertad a un procedimiento arbitrario. Las esencias y las esencialidades, sin embargo —así como lo hemos

69 Gredt, *op. cit.*, I, p. 97.

70 Aquí *concepto* debe ser entendido en el sentido de *concepto formal*, es decir como estructura del pensamiento, como era el caso ya en los contextos precedentes e igualmente en las exposiciones de Gredt que acaban de ser citadas.

71 La particularidad de los pensamientos en cuanto campo propio de la lógica y la de los *conceptos* en cuanto *elementos del pensamiento* son demostrados de una manera muy clara, viva y convincente en "Logik" de A. Pfänder (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV Halle, 1921), especialmente en la introducción (pp. 139 y ss., y, en la II parte, pp. 271 y ss.).

constatado hace un momento a propósito de las esencialidades—, las *descubrimos*; son entonces sustraídas a nuestra voluntad arbitraria. Pfänder dice que lo que él considera como cierto objeto representa el *contenido* de esto, "no son los objetos mismos ni algo de los objetos lo que forma el contenido del concepto".[72]

Por la *esencia* y por el quid consideramos cierta cosa que encontramos en los objetos, aun si hacemos abstracción de su ser-real en los objetos. Ciertamente no podemos suscribir enteramente la proposición de Pfänder acerca del contenido del concepto, que acabamos de citar. Pronto desarrollaremos más ampliamente este tema.

Retengamos esto: el quid esencial no es ni un simple nombre ni un simple concepto. Es algo que proviene de una parte de la cosa (*aliquid a parte rei*) (*Sachliches*). ¿Esta afirmación se inserta en la concepción del *realismo moderado*? Podemos establecer, como él, la distinción de la *materia* y de la *forma*.[73] La materia es el quid del ser, independientemente de su ser real. Estamos de acuerdo con el realismo moderado en cuanto admite un ser en los objetos particulares.

¿Qué pasa entonces en lo que concierne a la *forma* de la universalidad, a la que no convendría más que un *ser en el espíritu*? Debemos buscar más todavía lo que significa este *estar en el espíritu*. A este respecto santo Tomás escribe:[74]

> El universal puede ser entendido en doble sentido: se relaciona primero con la naturaleza misma a la que el intelecto asigna el ser intencional de la universalidad (*intentionem universalitatis*) [...] Después el universal puede entenderse en cuanto a que es universal y en cuanto que, a la naturaleza considerada, comporta al ser intencional de la universalidad, es decir, en cuanto que el *ser vivo* o el *hombre* es considerado como uno en una multiplicidad. En este sentido los platónicos afirmaron que el *ser viviente* y el hombre en su universalidad eran sustancias. En este capítulo se encuentra la refutación de Aristóteles a esta afirmación. Muestra él que el *ser vivo en general* o el *hombre en general* (*animal commune, homo communis*)[75] no son una sustancia en el mundo real (*in*

[72] Véase *op. cit.*, p. 275.

[73] Es necesario señalar que *materia* y *forma* están empleadas aquí en un sentido diferente del que tienen en la filosofía de la naturaleza, en la que significan la *materia* y la *forma esencial* de las cosas de la naturaleza.

[74] *In Met.*, 1, 7, lec. 13.

[75] En lo que concierne a la diferencia entre *universale* y *commune*: *commune* es cualquier "uno" que conviene a muchos objetos de cualquier manera; *universale*, sin embargo, es aquello

rerum natura). Pero esta generalidad (*communitas*) tiene la forma del ser vivo o del hombre en cuanto que está en el espíritu que considera una forma como común a muchos objetos, al librarla de todo lo que condiciona a la individuación (*ab omnibus individuantibus*) [...] Porque el intelecto reconoce ciertamente los objetos en la medida en que él les es semejante con relación a la *species intelligibilis* [...][76] pero la *species* no tiene necesidad de estar en el espíritu de la misma manera que en el objeto conocido; porque todo lo que está en un objeto existe a la manera del objeto mismo en el que se encuentra. Así, de la naturaleza del entendimiento, que es diferente de la del objeto conocido, se sigue necesariamente que el modo de conocimiento según el cual el intelecto conoce es algo diferente al modo de ser en el cual el objeto existe. *Debe ciertamente estar en el objeto la misma cosa que el entendimiento conoce, pero no lo es de la misma manera*.[77]

La última proposición, sobre todo, es importante para nosotros. Tomás habla de la *misma* cosa que está en el objeto y que es conocida por el intelecto. El *ser conocido* coincide para él con el *estar en el espíritu* (estar en el intelecto-*intellectus*). Lo que es el objeto es un *intelligible*, es decir, algo que puede entrar en el intelecto; *cuando* él es conocido entonces se convierte *in actu intelligible* (objeto *real* de conocimiento).[78]

Esta misma cosa puede entonces poseer un doble modo de ser *añadido*:[79] a saber, el estar en el objeto (el ser *real* si el objeto es real) y el estar en el espíritu. Precisamente dicho estar en el espíritu, que puede ser de diferentes maneras y que se le puede captar haciendo

que es común a muchos objetos, en cuanto que les está identificado y que se ha hecho múltiple en ellos (*multiplicatum in illis*); "*commune* no precisa por tanto si lo que es poseído por una pluralidad (*communicatur cum pluribus*) es lo mismo según el número o no; sin embargo, *universale* precisa esto porque no es jamás el mismo según el número en los diferentes objetos. Así, la naturaleza divina es común (*communis*) a las tres personas, pero no se comporta frente a ellas como el universal (*universale*) se comporta frente a los objetos que le son subordinados (*inferiora*); así la recámara es un espacio *común* a muchos hombres, pero de ninguna manera es un *universal*" (Gredt, *op. cit.*, I, p. 96).

76 Dejamos de nuevo la expresión *species intelligibilis* sin traducir, hasta que la ocasión se presente de dilucidarla de tal manera que sea posible una traducción sin equívoco. Sin embargo, como indicación provisional a propósito de lo que hablamos en este lugar, podemos reemplazarla por forma de conocimiento (*Erkenntnisform*).

77 *In Met.*, II, lec. 10.

78 Lo que aquí "es realizado" no es el objeto sino el conocimiento.

79 "Añadido" debe ser subrayado, puesto que también vamos a demostrar que el objeto posee *su propio* modo de ser, independientemente de los modos de ser posibles que aquí se añaden.

abstracción de sus diferentes modos de ser, me parece ser lo que hemos llamado hasta ahora *el quid esencial*. Si está *en el espíritu* o en el *conocimiento real*, esto no quiere decir que sea una *pieza constitutiva* (*Bestandstück*) del espíritu conocedor o del conocimiento real en cuanto unidad de experiencia vivida. A este respecto, la proposición fundamental tan frecuente en santo Tomás: "lo conocido está en el que conoce a la manera del que conoce" es un poco equívoca. El espíritu que conoce es un real particular. Lo conocido en cuanto tal no llega jamás a serlo por el hecho de ser-conocido. Llega a ser solamente algo captado por el espíritu, algo que le pertenece.

El espíritu lo capta y lo posee, pero siempre en cuanto una cosa más allá de él.[80] Lo conocido es *mío* en un sentido completamente diferente que el conocer. *Mi* conocer es única y exclusivamente mío; no puede ser al mismo tiempo el conocer de otro hombre. Pero lo que yo conozco, es decir, no solamente el objeto del conocimiento sino también lo conocido tal como es conocido, por ejemplo, de manera concreta y conceptual, puede ser igualmente conocido por otros. Yo no lo sustraigo a nadie al conocerlo. El *estar en el espíritu* o *el ser captado por el espíritu* se agrega a lo que es captado en el conocimiento, de la misma manera que el ser real se añade a lo que se hace real. *Ser-real* y *ser conocido* son dos modos de ser diferentes de lo que existe in *rerum natura* y que viene a ser *in intellectu* un *actu intelligibile* del mismo *quid de esencia* (*Wesenswas*).[81] En efecto, lo que abarca el espíritu es lo mismo que encuentra en la esencia real como su quid. Con relación a su *realización* y a su *espiritualización*, guarda una notable integridad y una gran pureza. Es lo que es, poco importa que se realice o no, que sea conocido o no, y es precisamente este ser indiferente con respecto a su *realización* y a su *espiritualización* lo que llamamos su ser *propio*, su ser *esencial*. En eso es necesario tener presente el que a la espiritualización se le debe añadir entonces otra cosa además del hecho de *ser captado por el espíritu*; el pensamiento *mira* el objeto a través del concepto por el que trata de captar su quid. El concepto realizado e ideal coincidiría perfectamente con el quid de esencia sin serle idéntico. El

[80] Más adelante (capítulo VII, apartado 4) mostraremos, sin embargo, que cualquier cosa de todo lo que es abarcado espiritualmente puede entrar en el espíritu para formarlo.

[81] Puesto que lo consideramos como *el mismo*, no podemos aceptar sin límite la afirmación de Pfänder, quien pretende que el contenido del concepto no coincide en absoluto con la cosa; igualmente no le seguimos en su refutación de la doctrina de la abstracción.

concepto que el hombre particular forma pone la mira en este concepto ideal (con la condición de que se esté concibiendo el concepto de esencia y no una *determinación sin equívoco* alguno); pero queda más o menos atrás, por defectuoso, tal vez también por falso. Cada hombre tiene su *mundo conceptual* que puede coincidir, no solamente con el mundo *real*, sino también con el *mundo de los conceptos ideales* y con los mundos conceptuales de otras personas.

Puesto que encontramos el *mismo* quid de esencia en una multitud de casos particulares, podemos darle el *significado de la universalidad*; por eso es posible abstraerlo de las condiciones de su realización particular; esta operación del espíritu se llama *abstracción*. En sí, el quid de esencia no es *ni universal ni individual*. En la esfera del ser esencial no tiene ningún semejante: eso es lo que tiene en común con el individuo. Pero es *comunicable* y permite separaciones particulares (*Vereinzelungen*): esto lo diferencia del individuo en el sentido pleno de la palabra y nos da la posibilidad de atribuirle la *universalidad*.

Las últimas notas nos harán comprender que la concepción desarrollada aquí sobrepasa un poco al *realismo moderado*, pero que no debe ser llamado *realismo platónico* (según la interpretación tradicional del platonismo).[82] Al *quid esencial* no le atribuimos el ser a la manera de los objetos reales, no los consideramos como individuos o como *sustancias* (en un sentido que será explicado después; hasta aquí hemos evitado cuidadosamente esta palabra). Nuestra concepción se acerca más, tal vez, a la de Duns Scoto.

En la esfera de lo que hemos tratado de elaborar como *ser esencial* frente al ser real, por una parte, y al *ser en el espíritu*, por la otra (bajo las diferentes formas posibles del ser-conocido, del ser-pensado, etc.), las *esencialidades* son los *elementos* cuyas *quididades* se construyen en cuanto *estructuras compuestas*; éstas constituyen por su parte un núcleo esencial en el *quid completo* de los objetos. Las esencialidades entran solamente por las quididades y en relación con el mundo real por las esencias. Las quididades y las esencias se hacen reales en los objetos como sus propiedades fijas, mientras que el quid completo constituye una propiedad variable. Examinemos más de cerca todo este campo tomando una *posición natural*, mirando hacia el mundo de las cosas reales, "eliminando" el ser real;

[82] Nunca me he podido persuadir de que Platón pretendiera realmente lo que Aristóteles combate en la *Metafísica*, referente a la doctrina de las ideas.

en este caso las contemplamos como el quid de las cosas o como su *significación de cosas, eliminando* el ser real. Si partimos de una observación retrospectiva de lo que el espíritu abarca por su facultad de captar, de pensar, de conocer y de comprender, entonces nos encontramos con lo mismo en cuanto contenido de nuestra *conciencia* dirigida hacia los objetos o en el *sentido intelectual.*[83] Si comenzamos por analizar la expresión lingüística, entonces encontramos en ésta el *sentido lingüístico.*[84]

11. Refutación de falsas interpretaciones del ser esencial

Frente a falsas interpretaciones experimentadas continuamente por la doctrina de la esencia fenomenológica desde muchos lados, y también por parte de la escolástica, convendría constatar expresamente lo que significa y lo que *no* significa esta doctrina de la esencia, en la medida en que la hemos desarrollado aquí. Hemos dicho que nada temporal, nada de cuyo ser es un devenir y un pasar de un instante a otro, es posible sin una razón fuera del tiempo, es decir sin una *figura* (*Gestalt*) que ordene el proceso de cada hecho temporal y que por tanto se haga real en el tiempo. Así hemos partido del hecho temporal que descubrimos como nuestro propio ser y, bajo las figuras fuera del tiempo, hemos comprendido el contenido sensible (*Sinngehalt*) de nuestra experiencia vivida. Por eso es necesario deducir de nuestras constataciones —aunque no seguíamos aquí este plan— que ningún *conocimiento temporal* ni ningún conocimiento de una cosa real en el tiempo son posibles sin ser, al mismo tiempo, el conocimiento de un sentido no temporal; sólo por este hecho es posible como conocimiento. *No* decimos que los hombres somos capaces de conocer un sentido fuera del tiempo, independientemente de su realización temporal y de datos sensibles. A fin de poder tratar esta cuestión, deberíamos buscar el significado de datos sensibles en general y el significado posible de datos semejantes, cuando se trata no de una percepción de las cosas exteriores, sino de la conciencia que pertenece directamente a nuestro ser. Sin embargo, la cuestión no ha sido abordada del todo en nuestras re-

[83] Husserl ha formulado en las *Ideen* la expresión "sentido noemático" (*noematischer Sinn*).

[84] Husserl ha tomado el primer camino en su obra *Logische Untersuchungen*, y el segundo en sus *Ideen*.

flexiones y, por el momento, no podemos resolverla. Si entendemos por *conocimiento de la esencia* la concepción de un sentido fuera del tiempo, y si debemos servirnos de él en cuanto condición para la posibilidad de todo conocimiento, entonces no decimos que este conocimiento de la esencia sea posible para las creaturas que conocen en el tiempo, como nosotros los hombres (nuestro conocimiento pertenece seguramente a nuestro ser temporal), que podemos librarnos del conocimiento de lo temporal. Entonces, de ninguna manera concedemos al hombre un conocimiento al modo del conocimiento divino.

Tampoco afirmamos que los hombres seamos capaces de conocer por naturaleza a seres puramente espirituales de manera inmediata (a Dios o a los ángeles), es decir, sin servirnos de la experiencia de lo temporal-real. De lo que hemos dicho sólo podemos sacar la conclusión siguiente: si hablamos de Dios o de los ángeles, y si ligamos a estos nombres un sentido, entonces el sentido es algo intemporal. Por medio de los nombres *queremos decir algo, significar algo*; nombres diferentes quieren decir cosas diferentes. Y si se trata de unidades de sentido *verdadero* y no de productos arbitrarios de un *pensamiento* que se divierte,[85] entonces son igualmente algo que encontramos, que hemos descubierto o que nos ha sido dado y que nos dan leyes para regir nuestra formación de los conceptos y de los nombres. Dónde y de qué manera los *encontramos*, eso es otra cuestión. De cualquier forma, no se trata de algo que no es ni temporal-real ni *únicamente pensado*. Es lo que designamos como *esencial*.

Aunque hayamos provisionalmente distinguido en el interior del ser particular el flujo temporal de la vida y las unidades de sentido que lo forman, la misma cosa vale para todo ser temporal, es decir, para el mundo entero de nuestra experiencia interior y exterior. Lo que queremos decir cuando hablamos de las *cosas*, es que ellas surgen y pasan, encarnando en su devenir y en su pasar un sentido intemporal.

Si distinguimos entonces igualmente en el mundo de nuestra experiencia un *quid fluido y* una *construcción de esencia* que domina este flujo, si consideramos *nuestra experiencia* como condicionada y animada por el conocimiento de la esencia, no decimos por eso que conocemos las cosas *en sí* e independientes de nuestra experiencia, y que las captamos hasta en su trasfondo. Pero aun si de-

85 Sería necesario examinar todavía si es posible tal cosa y hasta qué punto lo es. (Véase el capítulo VI, apartado 1.)

biéramos constatar que no podemos captar las cosas de otra manera más que por los *fenómenos* (*Erscheinungen*), que no están determinados por las cosas mismas sino por las leyes de nuestro conocimiento, el dato fenomenológico y la convergencia entre el espíritu que conoce y el mundo que es conocido (la relación sujeto-objeto) sería de nuevo una cosa sometida a las leyes de la esencia y que no podría ser captada de otra manera. La posibilidad de aparecer como fenómenos para creaturas de nuestra condición espiritual no puede ser comprendida más que a partir de la *esencia* de las cosas y de la esencia de nuestro espíritu.

Todo lo que se ha dicho acerca de esto descansa en el fundamento de un conocimiento de la esencia en nuestro sentido. Así, no se excluye que no tengamos un acceso inmediato a la esencia de Dios y de los ángeles, a la de las cosas y, tal vez, incluso a nuestra propia esencia (el sentido de mediato e inmediato tendría que explicarse todavía), y que nuestro conocimiento de esencia no pueda jamás ser completo sino solamente parcial. Sin embargo, no se trata actualmente de estos asuntos, es decir, del modo y envergadura de nuestro conocimiento y de su objeto natural. Hemos enunciado la cuestión del *ser* y nos hemos encontrado la oposición entre el ser temporal-real y el ser esencial. Pero he aquí que surge una dificultad.

12. SER ESENCIAL Y SER ETERNO

Echemos una mirada hacia atrás sobre el camino recorrido. Hemos partido del hecho innegable de nuestro propio ser. Éste se ha manifestado como un ser fugitivo que pasa de un instante a otro y, por consiguiente, impensable sin otro ser fundado en sí mismo y creador, dueño de todo ser, en breves palabras, el ser mismo. Además, hemos encontrado algo que surge en nuestro ser cambiante y fugaz y que podemos abarcar y retener cuando ha surgido como un todo y como una estructura delimitada. A pesar de que surge en el flujo del tiempo, aparece ahora como desligado de este flujo, como intemporal. El flujo temporal, la experiencia vivida de la que surge la unidad *en mí* y *para mí* se encuentran bajo leyes que deciden su curso y que en sí ya no son cambiantes ni fugaces, sino que constituyen cierta cosa estable y fija. Nuestro ser es una multiplicidad de unidades inteligibles diferentes por su contenido y delimitadas las

unas por las otras. El *mundo real*, con su multiplicidad de figuras que llegan y pasan, y el mundo del ser cambiante, a la vez real y posible, están fundados en este *reino de la inteligencia* y poseen en sí el fondo de su posibilidad.[86] Las unidades inteligibles son *finitas* en cuanto que son *algo y no la totalidad*, pero no tienen ninguna posibilidad de comienzo o de fin en el tiempo. ¿Nos encontramos delante de algo que no es temporal, pero que tampoco es eterno en el sentido del ser que "lo comprende todo"? O es el "*o bien*... o *bien*" precoz pronunciado por Hedwig Conrad-Martius como resultado principal de sus investigaciones acerca del tiempo:

> *O bien* el ente existe en una conmensurabilidad esencial con la nada y entonces es *eo ipso* una persona eterna. *O bien* existe en cuanto oposición de hecho frente a la nada; y entonces ¿es —tomado en sí mismo ónticamente— entregado *eo ipso* a la tensión constitutiva entre ser y no-ser y a la existencia de contacto (*Berührungsexistenz*) puramente puntiforme, finito en el sentido específico?[87]

La "conmensurabilidad con la nada" significa que todo "abismo posible de la nada" está "ocupado" por el ser eterno *eo ipso*. "Pero esto indica la soberanía inmediata del ser sobre todo no-ser posible. El hecho de crear es la expresión natural de esta soberanía en su eficacia."[88]

El ser *fugaz* no está en posesión del ente que *es* fugaz: éste debe sin cesar serle dado de nuevo. Sin embargo, sólo el que posee realmente el ser, y que es el ser supremo, puede dárselo. El ser supremo es necesariamente una *persona*. Esta persona no sería el ser supremo, si alguna cosa se sustrajera a su poder de ser, a saber, si hubiera ser o no-ser independientemente de él (de su poder). Así el ser de las unidades inteligibles tampoco puede ser independiente de Dios. ¿Cae con esto bajo el flujo del tiempo? Esto tampoco es posible.

La inteligencia se ha mostrado como la ley que reposa en sí misma y que domina este flujo. Pero, ¿las unidades inteligibles existen verdaderamente *en sí*? El ser que les atribuimos, ¿es *su* ser? Si una unidad de experiencia se hace real en mí, entonces *yo* soy aquel a quien se da el ser y esta unidad se hace real por el ser que me ha

[86] Es necesario examinar el doble sentido de posibilidad: *1)* La posibilidad esencial que hace posible al ser real con sus pasos preliminares. *2)* Estos pasos preliminares mismos.

[87] *Die Zeit*, p. 373.

[88] Véase H. Conrad-Martius, *op. cit.*, p. 372.

sido dado. Sin embargo, no es la inteligencia que la forma quien me da mi ser; esta inteligencia me ha sido dada al mismo tiempo que el ser y soy formado por ella.

Lo que me da el ser y colma al mismo tiempo este ser de inteligencia, no debe ser solamente el ser supremo, sino también la inteligencia suprema: el ser eterno posee la plenitud de la inteligencia, y no puede tomar más que de sí mismo la inteligencia de la que cada creatura fue colmada cuando fue llamada al ser. Así, el ser de las esencialidades y de las quididades no debe ser pensado independientemente del ser eterno. Es el ser eterno mismo quien edifica las formas eternas en sí mismo (no en un devenir temporal), y según ellas crea el mundo en el tiempo y con el tiempo.

Esta palabra tiene una resonancia misteriosa y, sin embargo, nos es familiar desde hace mucho tiempo: "᾿Εν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος", así responde la sabiduría eterna a la pregunta del filósofo. Los teólogos traducen: "En el principio era el *Verbo*"; por este término entienden el *Verbo Eterno*, la segunda persona de Dios Trino. Pero nosotros no violentamos estas palabras de san Juan si, conforme a las consideraciones que nos han conducido hasta aquí, tratamos de decir con Fausto: "Al principio era la *Inteligencia*". Se tiene la costumbre de comparar la palabra eterna con la *palabra interior* del lenguaje humano y de comparar solamente al Verbo hecho hombre con la palabra *exterior* y hablada.[89]

Nosotros agregamos también lo que dice la sabiduría eterna por la boca del apóstol Pablo: αὐτός ἐστιν προ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν: "Él existe antes de todas las cosas y todas las cosas subsisten en Él".[90]

Estos dos textos de la Escritura nos transportan más allá de lo que nos ha indicado la inteligencia investigadora. Pero tal vez el sentido filosófico del logos en el que hemos penetrado podría ayudarnos a comprender su sentido teológico y, por otra parte, la verdad revelada podría ayudarnos en nuestras dificultades filosóficas.[91] Trataremos primero de explicar el sentido de estos dos pasajes de la Escritura. Por *Inteligencia* el Evangelio de Juan designa una *per-*

[89] Véase Tomás de Aquino, "De veritate", q. 4, a. 1 ad 5/6 (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, pp. 115 ss.).

[90] Col. I, 17.

[91] Según los principios de san Anselmo: *Fides quaerens intellectum* y *Credo, ut intelligam*. Véase también la introducción de Alejandro Koyré en su edición latina y francesa del *Proslogion* de Anselmo bajo el título: *Fides quaerens intellectum* (París, 1930).

sona divina, entonces no es algo *irreal*, sino al contrario, lo más *real* que hay. Añade también inmediatamente: πάντα δι αὐτοῦ ἐγένετο. "Por Él fueron hechas todas las cosas."[92] Conviene relacionar con este pasaje el texto de san Pablo que hemos citado antes: "Todas las cosas poseen en Él la subsistencia y la coherencia".[93] Así, debemos comprender por el Λόγος divino un ser real, es decir, el ser *divino* de la doctrina de la Trinidad. Su apelación de Inteligencia se explica puesto que es el ser divino en cuanto *comprendido*, a saber, como contenido del *conocimiento divino*, como su *sentido espiritual*. También puede ser llamado *Verbo*, puesto que es el contenido de la palabra de Dios, el contenido de la revelación, por tanto la expresión de la Inteligencia, o mucho más simple: el Padre se expresa y el Verbo es el producto de su palabra. Sin embargo, esta Inteligencia es real y es imposible separar su ser esencial de su ser real, puesto que el ser eterno es esencialmente real y en cuanto ser primero es el autor de todo ser. Comprendemos que el ser esencial no pudo tener comienzo si consideramos el ser esencial y la inteligencia en cuanto tales. Pero podemos comprenderlo igualmente partiendo del *espíritu divino*. El ser real (actual) del espíritu es *vida y comprensión viva*. Dios en cuanto *acto puro* es vida inmutable. Sin embargo, toda vida espiritual, toda comprensión es imposible sin un contenido, sin *una inteligencia espiritual*. Y esta inteligencia debe ser eterna e inmutable como el espíritu divino mismo.

En breves palabras, ¿es posible separar, aunque sea en el *pensamiento*, el ser esencial del Λόγος de su ser real, como es posible hacerlo en el caso del ser finito? La Trinidad en cuanto tal parece significar semejante separación. El Hijo es designado como co-eterno (*coaeternus*) con el Padre,[94] pero engendrado por el Padre: lo que significa que Él *recibe* su ser eterno del Padre. *La esencia divina* es *una* y, por esta razón, no puede ser designada como engendrada. Lo que es *engendrado* es la *segunda persona* y el ser que recibe no puede ser el ser esencial de la esencia divina, sino solamente su ser real en una segunda persona. Puesto que la persona del Hijo y su ser real son algo *nuevo* en relación con la persona del Padre, se puede decir también de ella que recibe el ser. Pero la esencia no recibe su ser esencial. Aun el ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος admite tal interpre-

[92] "Todas las cosas" significa todo lo que ha sido creado.

[93] Así trato de traducir συνέστηκεν por *constante*.

[94] Véase el *Símbolo* de san Atanasio.

tación si pensamos en el significado que posee el ἀπχή en la filosofía griega. Ciertamente, este término no significa el *comienzo* en el sentido de *principio del tiempo*, sino el *primer ente*, el *ente primitivo*. De allí resulta que el sentido de la frase misteriosa viene a ser: en el primer ente estaba el *Logos* (la *Inteligencia* o la *esencia divina*) —en el Padre estaba el Hijo, la Inteligencia de lo real primitivo (*Ur-Wirkliches*).[95] La *generación* del hijo significa la presencia de la esencia en la nueva realidad personal del Hijo, que no sobrepasa, sin embargo, a la realidad primera del Padre.[96]

Las expresiones imaginadas empleadas para explicitar las relaciones entre las personas divinas nos podrían hacer suponer una divisibilidad no solamente en el pensamiento, sino también real entre el ser esencial y el ser real. (De hecho, no puede haber problema, puesto que en los dos casos se trata del ser eterno.) Por otra parte, la concepción del primer ente, en cuanto *el* ente cuya *esencia* es el *ser*, no parece admitir una separación ni siquiera en el orden del pensamiento. Santo Tomás ha puesto aparte la inseparabilidad del primer ente en razón de la inseparabilidad entre la esencia y el ser real.

Todo lo que es finito *recibe* su ser (según nuestras concepciones actuales es necesario decir: su ser *real*) como algo que se añade a su esencia. Se expresa así una separabilidad *real* entre la esencia y el ser real. El ser esencial nos parecía separable de la quididad (*Wesenswas*) no realmente, pero sí en el orden del pensamiento.

Sin embargo, si el primer ente tiene su esencia en el ser, entonces es imposible pensarlo sin el ser. Nada subsistiría si se anulase el ser. No habría quid que se pudiera pensar como el no-ente. Quid, esencia y ser no pueden hacer aquí el objeto de una distinción. Si fuera posible asir este pensamiento con toda claridad, sería el fundamento de una *prueba ontológica de Dios* aún más profunda y más evidente que el pensamiento del *ens quo nihil majus cogitari possit*, es decir, del ser más perfecto que se pudiese pensar y que constituye el punto de partida de san Anselmo.[97] Ciertamente, no se podría llamarla una *prueba* propiamente dicha. Si se dice: el ser de Dios es su esencia; Dios es impensable sin el ser; Dios *es* necesario... no encontramos

95 La misma interpretación se encuentra en J. Dillersberger, *Das Wort vom Logos* (La palabra del Logos), Salzburgo, 1935, p. 35, con textos de Agustín y de Orígenes.

96 El ser divino no es un *universal*, sino un ser *común*. (Véase el apartado 10 de este capítulo.)

97 *Proslogion*, cap. II (Koyré, p. 12).

en esto una *conclusión* propiamente dicha, sino solamente una transformación de la misma idea primera.

Lo propio de esta transformación no es rechazado por santo Tomás quien, se sabe, refutó la prueba ontológica de Anselmo.[98] Admite que la proposición: "existe un Dios" es evidente *en sí* puesto que Dios *es* su propio ser.

> Sin embargo, no sabiendo lo que es Dios, la proposición de la existencia de Dios no es inmediatamente evidente *para nosotros* (o comprensible por ella misma —*selbst-verständlich*),[99] debe más bien ser probada a partir de los efectos de Dios que, según el orden de la naturaleza, son dados según la causa y que son por tanto menos evidentes en sí; pero estos efectos, desde el punto de vista de nuestro conocimiento, nos son dados antes de la causa y por consiguiente son más accesibles.[100]

Sin duda no es natural para nosotros pensar en Dios como *el ente*, ni tampoco como "aquel cuya esencia es el ser". Es la vía de la prueba que va de los efectos a la causa la que conduce a Tomás hacia este pensamiento. Cuando se ha comprendido este pensamiento, la necesidad del ser divino se sigue inevitablemente.[101] ¿Pero podemos verdaderamente *comprender* este pensamiento? *Si comprehendis, non est Deus* (Si tú comprendes no es Dios), dice Agustín. Y comprender... "¿por qué fuerza de inteligencia el hombre comprende a Dios, si no comprende siquiera esta fuerza de entendimiento por la cual quiere comprenderlo?"[102] Si decimos: el ser de Dios es su esencia, podemos atribuir cierto sentido a esta idea. Pero no llegamos a *abrazar* completamente lo que queremos decir.[103] No podemos comprender una esencia que no es otra cosa que el ser mismo. No nos detenemos aquí, porque nuestro espíritu tiende más allá de todo lo

98 *S. th.*, I, q. 2, 2a, 1 ad 2.

99 Es así como la edición alemana de la *Summa* de la Kath. Ak. Verband traduce el *per se notum* (tomo I, p. 38).

100 *S. th.*, I, q. 2, a. 1, corp.

101 Por eso la *refutación* tradicional de la prueba ontológica basada en santo Tomás (I, q. 2a., 1 ad 2), que dice que es un "paso no autorizado del orden lógico al ontológico" (Ed. de la *Summa* de la Kath. Ak. Verband I, 466, nota 3), no es convincente. Se trata del paso de la esencia al ser y si este paso es inadmisible para todos los seres finitos, no se puede sacar ninguna conclusión a propósito del ser eterno, puesto que precisamente la diferencia entre esencia y ser lo distingue de todo finito de una manera fundamental.

102 "De Trinitate", V, 1, 2 (Przywara, *Augustinus*, p. 231).

103 La relación entre la intención y la realización ha sido tratada explícitamente por E. Husserl en el libro VI de sus *Logischen Untersuchungen* (en la edición segunda, III libro).

finito hacia algo que comprende en sí todo lo finito sin agotarse en él; por el finito mismo, el espíritu es incitado por otra parte a sobrepasarlo. Ningún finito puede satisfacerlo, aun la totalidad del finito. Pero lo que podría colmarlo rebasa sus capacidades mismas. Se sustrae a su visión. La fe nos promete la visión futura en la luz de la gloria. Todas las veces que tratamos en la tierra de captar al infinito, captamos solamente una parábola finita, es decir, un finito en el cual divergen el quid, la esencia y el ser real.

El destino curioso de la prueba ontológica nos parece descansar sobre esta paradoja propia del espíritu humano, la tensión entre la finitud y lo infinito: así encontrará siempre sus nuevos defensores y sus adversarios.[104] Quien haya penetrado hasta el pensamiento del ser divino, es decir, del primer ser, del eterno, del infinito, del *acto puro*, no puede sustraerse a la necesidad del ser que allí se encierra. Sin embargo, cuando trata de captar el ser divino como se trata habitualmente de captar una cosa por la vía del conocimiento, se encuentra con que éste se aleja y no aparece ya como un fundamento suficiente para edificar una prueba. Parece de tal manera imposible para el creyente, cierto de su fe, el pensar en Dios como inexistente que se lanza con confianza a convencer aun al *insipiens*[105] de la existencia de Dios. El pensador que se atiene al conocimiento natural retrocede cada vez ante el salto que franquearía el abismo. Pero ¿las pruebas de Dios *a posteriori*, las conclusiones que parten de los efectos creados para ascender hacia una causa increada, han tenido mejor destino? ¿Cuántos incrédulos han encontrado la fe gracias a las pruebas tomistas? Estas últimas también son un salto por encima del abismo: el creyente lo franquea fácilmente, el incrédulo se detiene frente a él.

Pero volvamos a nuestro tema: sin duda la identificación del ser divino y de la esencia divina expresa inseparabilidad ideológica del ser divino y de su esencia, y por tanto, al mismo tiempo, la *inseparabilidad del ser esencial y del ser real* en Dios.

El ser esencial de Dios es el ser real y, de hecho, el ser más real: es el acto puro. Pero, puesto que Dios no es comprensible para nosotros ni en cuanto ser ni en cuanto esencia,[106] puesto que nos acercamos

[104] Véase A. Koyré, *op. cit.*, p. V.

[105] *Insensato*, en el lenguaje de la Sagrada Escritura, significa impío. Véase Anselmo, *Proslogion*, cap. III-IV.

[106] Puesto que en Dios el *quid y la esencia* no se distinguen, podemos hablar de esencia

siempre a él solamente por medio de *imágenes* finitas en las cuales el ser y la esencia están separados, este acercamiento se lleva a cabo a veces del lado de la esencia y a veces del lado del ser. Y por esto hablamos, por así decirlo, de una cosa separada que en sí no es separable.

Ahora bien, ¿cómo es compatible esta inseparabilidad con la separabilidad que parecía sugerirnos la doctrina de la Trinidad? ¿Podemos separar las personas y sus diferentes *ser-persona* (*Personsein*) de la esencia divina, si la esencia y el ser son inseparables? No veo otra solución más que considerar el *ser en tres personas como esencial*. Así, la separabilidad de la esencia y del ser, del ser esencial y del ser real, no llega a ser en el caso del Logos más que una simple expresión de lenguaje bajo forma de parábolas. Pero, ¿podemos hablar de otra manera que en parábolas, cuando se trata del más grande de todos los misterios de la fe?

Estas expresiones parabólicas nos conducen ahora a la relación que existe entre el Logos divino y la inteligencia de los seres finitos. Hemos constatado que el nombre de Logos, empleado para la segunda persona divina, expresaba el ser divino como un ser conocido y englobado por el espíritu divino. Son parábolas extraídas de la facultad humana de conocer y de nombrar las cosas finitas. Asignamos al Logos en la divinidad el equivalente de la inteligencia en cuanto contenido real de las cosas. Este contenido le corresponde también al contenido de nuestro conocimiento y de nuestro lenguaje en el terreno de lo que podemos captar. Allí está la analogía: la concordancia[107] y la no concordancia entre el Λόγος y el λόγος. Entre la Palabra Eterna y la palabra humana. Sin embargo, las citas de la Escritura que mencionamos no afirman solamente una comparación que nos hace capaces de "contemplar la esencia invisible de Dios [...] por lo que ha sido creado",[108] sino que confirman que las cosas creadas han sido hechas *por el Logos* y que poseen en él la *coherencia* (*Zusammenhang*) y la subsistencia (*Bestand*). Esto que tratamos se explica también por la forma en que se acostumbra leer en la Edad Media el texto de Juan 1, 3-4.

(*Wesen*) en lo que le concierne, mientras que nos sería necesario emplear *quididad* (*Wesenwas*) cuando se tratase de seres finitos.

[107] La edición de las obras de santo Tomás de la Kath. Ak Verband emplea el término *Verhältnisgleichheit* (paridad de relaciones).

[108] Rm. 1, 20.

Ahora leemos: "[...] *sine ipso factum est nihil, quod factum est*": "sin él (el Logos) no se ha hecho nada de lo que ha sido hecho". En otro tiempo se decía: "*quod factum est, in ipso vita erat*": "lo que fue hecho, era vida en Él". De esta manera parece decirse que las cosas creadas poseen su ser en el Logos divino, a saber, su ser real. En el pasaje de la Escritura interpretado de esta manera, está prefigurada en toda evidencia la concepción agustiniana de las ideas en cuanto "esencialidades creadoras en el espíritu divino".

Lo que *no* debemos entender por el ser de las cosas en el Logos está expresado en una decisión del magisterio de la Iglesia:[109] las cosas creadas no están en Dios como las partes en el todo, y el ser real de las cosas no es el ser divino, sino su propio ser, diferente del ser divino. ¿Qué puede significar entonces *su subsistencia* y *su coherencia* en el Logos? Tratemos primero de comprender el *con-stare*, el conjunto de cosas en el Logos. Esta palabra indica sin duda la unidad de todo ente. Nuestra experiencia nos muestra las cosas en cuanto unidades cerradas y separadas las unas de las otras. Sin embargo, tienen entre sí relaciones de dependencia recíproca que nos conducen al pensamiento de una causa general coherente de todas las cosas reales. No obstante, la coherencia causal se nos presenta como algo exterior. Si tratamos de explorar la estructura del mundo de las cosas, encontramos entonces que la esencia de las cosas condiciona en cuáles coherencias causales pueden entrar. Por otra parte, son las coherencias causales las que nos descubren algo de la esencia.[110] Estos dos aspectos sólo nos demuestran, sin embargo, que la esencia es una cosa más profunda que las coherencias causales. Así, la *coherencia causal* general no significa ya una *coherencia inteligible universal* de todas las cosas. A esto se agrega además el hecho de que la totalidad de todas las cosas reales no abarca todavía a todo ente finito que exista. De la totalidad de todo ente, forma parte igualmente mucho de lo no-real: los números, las figuras geométricas, las nociones, etc. Todo está incluido en la unidad del Logos. La coherencia que une "todo" en el Logos debe ser pensada como la unidad de un *conjunto-inteligible*.

[109] La condenación del *ontologismo* de A. Günthers: Dz. 1659-1665 (Dz = Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, ed. II, Friburgo-en-Brisgau, 1910).

[110] Santo Tomás dice que las diferencias esenciales de las cosas nos son desconocidas; según él, no podemos designarlas más que por medio de las diferencias accidentales que resultan de las diferencias esenciales (*De ente et essentia*, cap. V). Véase lo que se dijo en el apartado 11 de este capítulo a propósito de la esencia y del conocimiento de la esencia.

La coherencia de nuestra propia vida es tal vez lo que mejor puede ilustrar nuestro pensamiento. En el lenguaje corriente se distingue por una parte *lo que sigue un plan* —lo que equivale también a *lo que tiene un sentido, lo que es inteligible*— y por otra parte, lo *fortuito*, lo que, en sí, parece desprovisto de sentido e incomprensible. Yo me propongo hacer unos estudios y con este fin selecciono una universidad que responda a mi especialidad. Esto es una coherencia plena de sentido e inteligible; el hecho de conocer por azar en esta ciudad a un hombre que hace allí igualmente sus estudios y establecer conversación con él un día, por azar, a propósito de cuestiones sobre la representación del mundo (*Weltanschauung*), esto no me parece en el primer caso manifestar una coherencia inteligible; pero cuando yo repienso mi vida después de años, entonces yo comprendo que esta conversación fue de una importancia capital para mí, tal vez más *esencial* todavía que todos mis estudios, y concibo el pensamiento de *que me era necesario ir* tal vez *expresamente para eso* a aquella ciudad. Lo que no estaba en *mis* proyectos, se encontraba en los proyectos de Dios. Y mientras más a menudo se me presentan tales acontecimientos, más viva se hace en mí la convicción de fe de que no existe el azar —visto de la parte de Dios—, que toda mi vida, hasta en sus menores detalles, está prevista en el plan de la providencia divina y que ella es, ante los ojos de Dios que lo ve todo, una coherencia inteligible perfecta. Entonces comienzo a alegrarme de antemano de la luz de gloria en la que me será descubierta esta coherencia inteligible.

Sin embargo, esta consideración no vale solamente para la vida humana individual, sino también para la vida de la humanidad entera y, todavía más, para la totalidad de todo ente. Su coherencia en el Logos es la de un conjunto inteligible, de una obra de arte perfecta, y cada rasgo particular se inserta a su vez en *su* lugar, en la armonía total del cuadro según una ley muy pura y muy estricta.

Lo que captamos del *sentido de las cosas, lo que entra en nuestra inteligencia,* se comporta en relación con este conjunto inteligible como ciertos sonidos perdidos de una sinfonía lejana llevada por el viento. En el lenguaje de los teólogos, la coherencia inteligible de todo ente en el Logos se llama el *plan divino de la creación* (*ars divina*).[111] Su realización es el "devenir" del mundo desde el comien-

111 Tomás de Aquino, "De veritate", q. 2, a. 5, corp.

zo. *Detrás* de este "plan", sin embargo, detrás del "proyecto artificial" de la creación, se encuentra (sin estar separada de ella en el orden del ser) la plenitud eterna del ser y de la vida de Dios

Así tenemos ya la respuesta a la pregunta siguiente: ¿cómo debe ser concebido el *con-stare* de las cosas, su *subsistencia* o su *vida* en el Logos? Ya hemos mencionado que no se debía ver en esta subsistencia su ser real, pues en este caso no tendría sentido hablar de un "plan" y de su "realización". El nombre de *Logos* indica que podría tratarse de su ser esencial y que el *sentido* de las cosas del cual deberíamos decir que era "no-devenido", que no había llegado a ser, tenía su origen en el Logos divino. Lo que tiene su subsistencia en el plan de la creación divina y de toda eternidad, como si fuera uno de sus eslabones, es *comunicado* a las cosas, así como su sentido, para ser realizado en ellas. Pertenece al ser esencial el *comunicar* y el realizar en una multitud de cosas particulares todo lo que *es* de esta manera. Pero el ser esencial, tal como lo hemos encontrado en las cosas, no agota el ser de las cosas en el Logos; de otra manera no merecería ser llamado *vida* y sería imposible hablar de *esencialidades creadoras*. Algo más, nos acordamos que en Dios, el ser esencial y el ser real no son separables y, en fin, que el Evangelio de Juan dice del Logos que *por* Él todo ha sido hecho. Lo que se hace real en las cosas no es solamente preconcebido en el Logos como un *no-real*, sino que es real y eficaz en él: la realización (*Wirklichwerden*) de las cosas es el efecto de esta eficacia. Ésta es también la significación de las ideas en cuanto imágenes originales creadoras en el espíritu divino.

Pero, a pesar de todo, no *todos los enigmas están resueltos*. Según la designación del ser esencial indicada arriba, nos faltaría decir: Él es Él mismo, el que, desde toda la eternidad, estaba en Dios en la *realidad de la imagen original* y el que, en el tiempo, se hace real en las cosas. Ahora bien, en las cosas es posible la separación del quid y de la *esencia* en relación con la realización y la separación del ser esencial y del ser real. Pero en Dios se había mostrado como imposible. Esta dificultad está ligada a otra que hemos señalado ya, a saber: la unidad del ser divino y la multiplicidad de las *ideas*. Hemos comparado la coherencia de todo ente en el Logos con una obra de arte bien ordenada, con una multiplicidad organizada en una unidad y en la perfección del todo. ¿Cómo es esto compatible con la simplicidad de la esencia divina, que no es otra cosa más que el ser

divino? Tomás busca la solución de la dificultad diciendo que el ser divino, uno y simple, es la causa de las cosas, y que la multitud se produce a consecuencia de la multiplicidad de estas cosas:

> La inteligencia de Dios, que hace todo, produce todo según la imagen de su esencia. En efecto, su esencia es la idea de las cosas [...] Sin embargo, las cosas creadas no son la imagen perfecta de la esencia divina; por eso la esencia no está tomada por la inteligencia divina de una manera absoluta como idea de las cosas, sino en relación con la cosa que debe ser creada según la esencia divina misma, ya que ella quede atrás o que ella imite esta esencia divina. Sin embargo, diferentes cosas la imitan de manera diferente y cada una a su manera, puesto que es propio de cada cosa ser distinta de las otras. Y así, la esencia divina misma es la Idea de cada cosa cuando le son atribuidas las diferentes relaciones de las cosas. Ahora bien, puesto que las relaciones son diferentes, debe haber necesariamente una pluralidad de ideas. Ciertamente, considerando la esencia, ésta es una para todos, pero la multiplicidad se encuentra del lado de las diferentes relaciones de las creaturas con relación a ella.[112]

El hecho de que el espíritu divino abarque la multiplicidad de todo ente *en cuanto* multiplicidad no lleva prejuicio a la unidad y a la simplicidad del ser divino, puesto que eso se hace *uno intuitu* de una sola mirada desde la eternidad, sin cambio. Esta mirada engloba "todo lo que ha sido, es y será".[113] A saber, *el quid* y la *esencia* realizados en las cosas, pero también todo lo posible que no se realiza jamás; es decir, todo lo posible y todo lo real a despecho de su ser, que éste sea solamente posible o real, que sea el quid puro o la *inteligencia* en cuanto multiplicidad inteligible (*Sinn-Mannigfaltigkeit*) que comprende todo. En esta multiplicidad inteligible, todo ente tiene su lugar; el finito en cuanto unidad inteligible encerrada en ella, y el real en cuanto *pensamiento de Dios, pensado de antemano*. Así llegamos a una doble significación del ser de las cosas finitas en lo eterno; es decir, a una comprensión de todo sentido por el espíritu divino, así como a un-ser-fundado-de-manera-causal y preconcebido de todo ente en la esencia divina.[114]

Llegados a este punto, tenemos la posibilidad de resolver una

112 "De veritate", q. 3, a. 2, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, p. 99).

113 Es la expresión preferida por Tomás para resumir todo lo que se convierte en realidad en un cierto momento.

114 Véase el capítulo VI, apartado 5.

dificultad que ha sido abordada ocasionalmente: la de considerar las cosas que no son reales ni han llegado a serlo, y que no son más que pensamientos puros, como cosas creadas. A menudo hemos hablado de las *cosas ideales* y las hemos incluido en el campo del *ser esencial*. Las formas geométricas —el punto, la línea, el triángulo, el círculo; igualmente sus individualizaciones—, el trozo de una línea determinado por su longitud y un triángulo que tiene lados de cierta longitud y ángulos de cierta medida.[115] Todo esto no es real: su "realización", los ángulos, las aristas y las superficies de cuerpos reales no son realizaciones propiamente dichas, sino *imágenes imperfectas*, aproximaciones de figuras geométricas puras.

Considerar estas figuras como una cosa *únicamente pensada* no es posible, si comprendo por eso un pensamiento espontáneo. Yo no puedo formar el concepto de *círculo triangular*. Pero éste es un concepto contradictorio que no puedo trasponer en una representación completa. Sin embargo, posee *un ser ideológico*. Pero no puedo imaginar*me* un círculo de tres ángulos (es decir, no puedo representármelo mentalmente), ya que tal cosa *no existe*. Y esto no significa solamente que eso no se encuentra en la realidad, sino que también es imposible en sí, porque no posee este ser que es propio a las formas geométricas en cuanto tales. Pero este ser no es tampoco el ser de la *esencia* en el sentido determinado de *esencia de una cosa*.

La esencia tiene necesidad de un objeto en el cual ella pueda ser; su ser no es autónomo. El triángulo, por el contrario (es decir, un triángulo particular, definitivo), es un objeto por sí mismo; no necesita de otro para constituir su ser propio. Todo triángulo tiene su esencia, que, en sí misma, no ha sido *realizada*, pero que ha llegado a su *existencia geométrica*. El hecho de *llegar* no es un "devenir" en el tiempo.

La existencia geométrica no tiene comienzo temporal. Si "construimos" un triángulo, no significa que lo *engendramos* o que lo *creamos*. Buscamos más bien la forma de la cual conocemos ciertas partes. (Esto se hace en el análisis). La *construcción* es una *imitación* tan fiel como posible, en un material real, de la forma geométrica encontrada, o una interpretación de la forma en el espacio. En efecto, somos libres

[115] A toda forma particular pertenece también igualmente una posición en el espacio, por la que ella se distingue de toda otra forma semejante. La posición no forma parte de ella *de la misma manera* que el tamaño. *El mismo* puede ser pensado en diferentes posiciones.

de trasponerla, puesto que la forma en cuestión puede tomar una posición cualquiera. Así, la posición en un lugar preciso es una cosa que puede comenzar o terminarse en la forma geométrica en cuestión. Tenemos la posibilidad de "moverla en el espacio", de cambiar su posición; para ella es una cosa que puede suceder con ella y que ella admite. Pero esto no es un movimiento *real* ni un hecho *real.*

Lo que hacemos con el triángulo es un *acto intelectual*. Esto nos sugiere la idea de que la posición no le corresponde a la forma geométrica, sino que solamente es *agregada* por nuestro pensamiento. Ya hemos dicho que ella le corresponde de otra manera que su figura y su tamaño. Pero puesto que la posición es lo único que distingue a dos triángulos semejantes, surge la cuestión de saber si el ser individual también es solamente algo *agregado* a las formas geométricas. El último objeto definido al cual pertenecería una existencia geométrica sería entonces el triángulo de lados y ángulos determinados: su ser individual en esta o en aquella posición, o también en diferentes posiciones al mismo tiempo, sería algo solamente *pensado*. Pero evidentemente esto no es acertado. En efecto, los seis cuadrados iguales que limitan un cubo son *seis* y cada cuadrado tiene su propia existencia geométrica; no podemos decir que se trata en realidad de un solo cuadrado pensado seis veces; por el contrario, es justo decir que el mismo cuadrado (según su ser esencial) se encuentra seis veces en el cubo. Sin embargo, se puede uno preguntar si el hecho de *encontrarse* debe ser ya considerado como un verdadero ser individual. El cubo con sus seis superficies iguales, por su parte, puede ser *pensado* muchas veces en el espacio. En la construcción de un cuerpo de superficies laterales interviene cierta posición, como existe una para las líneas de delimitación cuando se trata de una forma de dos dimensiones. Pero los cuerpos —y también las otras formas consideradas como independientes y no como partes constituyentes de un cuerpo— no tienen una posición definida en el espacio, sino una posición cualquiera. El cuerpo posee la *posibilidad* de encontrarse en cierta posición. Si esta posición es solamente *agregada* por el pensamiento, su ser individual es también *puramente pensado*. Por el contrario, si un objeto natural se encuentra en el espacio en el cual su forma geométrica es *realizada*, entonces se trata de una individualización auténtica y no solamente de una individualización *pensada*. Pero, además, el ser individual de la forma geométrica debe ser entonces distinguido del ser real de la cosa sobre la cual resalta.

Los objetos son solamente realizaciones imperfectas de las formas geométricas, y las *formas puras* deben ser consideradas en sí mismas según una manera de ver especial. No tenemos necesidad de proseguir aquí la cuestión del ser individual de las formas geométricas. Lo que importa es captar cómo el ser particular de los *objetos ideales* —a la manera de las formas geométricas— difiere a la vez del ser real y del ser solamente pensado. Estas formas pueden ser realizadas o pensadas en el tiempo, pero además poseen un ser fuera del tiempo y ellas mismas, en cuanto figuras definidas en sí, no *llegan a ser*. ¿Sería entonces posible designarlas como *creadas*, como realizaciones de los *pensamientos creadores de Dios*? A fin de responder a esta cuestión debemos considerar el doble sentido del ser de *las ideas en Dios*.

Las ideas son el quid de todo ente tal como está abarcado por el espíritu divino, como una multiplicidad inteligible organizada. Allí, las ideas también tienen su lugar asignado. Su propio ser no es algo posterior ni derivado en relación con el ser *en el Logos*; su propio ser que está fuera del tiempo y del cambio —contrariamente al ser real de las cosas, que comienza y fluye— está englobado en el Logos. Las ideas en cuanto *causa* de todo ente finito,[116] son la esencia divina única y simple con la cual todo finito se encuentra en una relación de imágenes; esa relación de imágenes debe ser aceptada para todo ente finito, para lo intemporal y para lo temporal. En cuanto que la *imagen original* (*Urbild*) es la primera, y en cuanto que las *imágenes posteriores* (*Abbilder*) son deducidas y reciben el sentido de su existencia en virtud de la relación de las imágenes, todo finito colocado en su existencia particular mediante el original y el simple, debe ser considerado como *creado*[117] en este sentido.

Aquí nuevamente se hace clara la unión estrecha entre el Logos y la creación. El Logos ocupa una extraña posición media; tiene, por así decirlo, una cara doble, de las cuales una refleja el ser divino *único y simple*, y la otra, la multiplicidad del ente finito. Es la esencia divina en cuanto ella es conocida y es también la multiplicidad inteligible de lo creado, englobada por el espíritu divino que refleja la

[116] Por esta palabra no se debe comprender lo que *principia*, sino lo que está *limitado*.

[117] Véase lo que dice H. Conrad-Martius sobre el Creador y la creación: "Podría [...] ser el sentido de la creación, o *un* sentido de la misma, el representar en un desarrollo finito lo que Dios mismo es. La divinidad se expresa en la creación con su aspecto total y personal. Y Dios no puede crear a partir del vacío, ni tampoco puede conservarse en el vacío. Él crea y conserva necesariamente a partir de la plenitud eterna de su esencia eternamente formada" (*Die Zeit*, p. 377).

esencia divina. Así se abre el camino a la comprensión de una doble *revelación* visible *del Logos*: en el *Verbo hecho hombre* y en el *mundo creado*. Una investigación ulterior nos conduciría a reflexionar sobre la totalidad inseparable del Logos hecho *hombre* y hecho *mundo* en la unidad de la *cabeza y del cuerpo en un solo Cristo* y que encontramos en la teología del apóstol san Pablo, así como en la doctrina de la realeza de Cristo en Duns Scoto.[118] Pero allí están las cuestiones puramente teológicas que sobrepasan nuestro campo. Las verdades de la fe que hemos evocado —la Trinidad y la creación de todo ente finito por el Logos divino—[119] debían aclarar la dificultad suscitada por la búsqueda puramente filosófica de la cuestión del ser.

Por una parte, partiendo del ente finito de su ser, hemos llegado a un primer ente que debe ser uno y simple: quid, esencia y ser uno. Por otra parte, partiendo del quid del ente finito hemos llegado a una multiplicidad de los últimos elementos esenciales. Es imposible llegar de una manera puramente filosófica a la comprensión de este doble rostro del *primer ente*, puesto que no poseemos una visión total del primer ente. Las reflexiones teológicas no pueden conducirnos a una solución puramente filosófica de la dificultad del mismo orden, es decir, a una *intelección* necesaria y *apremiante*, pero abren perspectivas de una posible solución más allá de los límites filosóficos, que limitan lo que es todavía comprensible en esta esfera. Por otra parte, la investigación filosófica del ser abre el sentido de las verdades de fe.

[118] Véase P.E. Longpré, o.f.m., Duns Scoto, "Der Theologe des fleischgewordenen Wortes", en *Wissenschaft und Weisheit*, I, 1934, pp. 243 y ss.

[119] *Per quen omnia facta sunt (Symbolum Nicaenum).*

IV. ESENCIA-*ESSENTIA*, οὐσία-SUSTANCIA, FORMA Y MATERIA

1. ESENCIA, SER Y ENTE SEGÚN *DE ENTE ET ESSENTIA*. DIFERENTES NOCIONES DE SER Y DE OBJETO (ESTADOS, PRIVACIONES Y NEGACIONES, OBJETOS EN EL SENTIDO MÁS ESTRICTO)

LA ESFERA del ser esencial que podemos alcanzar desde el punto de vista fenomenológico, es un campo de grandes investigaciones sobre el cual no hemos echado más que una primera mirada. Pero este primer contacto con las distinciones que hemos aprendido a hacer exige una confrontación con la *doctrina del ser y de la esencia* contenida en la *metafísica* tradicional. Recordamos el opúsculo *De ente et essentia*, que nos ha ayudado a conocer la potencia y el acto en cuanto modos de ser. Hemos traducido *essentia* por esencia (*Wesen*) y hemos puesto en evidencia que este término es la traducción del término aristotélico οὐσία. Por eso se nos impone la tarea de comparar ahora lo que entendemos por *esencia* (*Wesen*), con lo que santo Tomás entiende por *essentia* y Aristóteles por οὐσία.

El capítulo I del opúsculo *De ente et essentia* hace aclaraciones sobre el significado de las palabras *ente y esencia*. Aristóteles utiliza la expresión ὄν (= *ens* = *ente*) en doble sentido.[1] Santo Tomás toma esta posición de Aristóteles como punto de partida.

> En un sentido el *ente* es lo que está dividido en diez categorías. En un sentido diferente, el ente es lo que representa la verdad de las proposiciones. La diferencia entre estos dos sentidos es la siguiente: en el segundo sentido todo lo que se pone como afirmación puede designarse como *ente*, aunque no se refiera a nada existente en sí (*nihil in re*).[2] En este sentido se puede llamar también *ente* a las privaciones (*privatio*) y a las negaciones (*negatio*). Porque decimos que la afirmación está opuesta a la negación como la ceguedad está en el ojo. Pero en el primer sentido, sólo se le puede llamar ente si se refiere a algo existente en sí.

[1] *Met.*, Δ 7, 1017a; E1, 1025b, 1027b.

[2] No quisiera traducir aquí *in re* por "en realidad", ya que es algo más vasto que la *realidad de la naturaleza*.

Así, en este primer sentido, ni la ceguera ni otras cosas semejantes son entes.[3]

Tomás comenta aquí el *ente*, ya que quiere determinar a la *esencia* (*essentia*) como el ente. Sin embargo, el sentido de *ente* que él considera es, en exclusión de cualquier otro, doble también. Primero se trata del ser que es enunciado en la llamada cópula, a saber, en el *"est"* del juicio. Esto se designa aquí como la *verdad de la proposición*. "La rosa es roja"-"La rosa no es amarilla": estas dos proposiciones son verdaderas. Expresan las dos un estado de cosas reconocido y el *"est"* constituye la forma lingüística revestida por la afirmación de este estado.[4] La existencia de un estado de cosas (*Sachverhalt*) afirmada en el *"est"* del juicio, es nuevamente un ser particular: aquel ser que pertenece a los estados de cosas. Los *estados de cosas* son las formas de un conjunto organizado particularmente: presuponen *cosas* en el sentido más estricto de la palabra, y que hemos ya indicado: constituyen lo que es *conocido* (en el sentido limitado de la palabra *conocer*), lo que es *afirmado* en el juicio y lo que es *expresado* en la proposición (por el juicio).[5] La organización particular de los *estados de las cosas* reposa en el hecho de que se despliega en ellos lo que es su fundamento: la esencia y el ser se muestran aquí el uno y el otro, a la vez separados y coherentes: la esencia se despliega en sus rasgos esenciales, revela lo que ella misma contiene, etc. Los *estados de cosas* tienen su revancha en un espíritu cuyo conocimiento se hace por grados intelectuales separados, pero no deben ser considerados como *formados* por el espíritu. Sólo el juicio que estima el estado de cosas es *formado* por el espíritu.[6] El acto de juzgar —como todo pensamiento— es *libre* en cierto sentido: depende de mí querer o no querer juzgar. Pero al juzgar, no debo proceder arbitrariamente si quiero juzgar *justamente*. La organización del mundo de las cosas prescribe a los estados de las cosas su estructura,

[3] *De ente et essentia*, capítulo I (edición Roland-Gosselin, pp. 2 y ss.).

[4] Aquí no examinamos si las dos proposiciones expresan "dos estados de cosas" o uno solo de manera diferente. Por el contrario, nos gustaría mencionar lo que Pfänder ha dicho en su *Logik* (*op. cit.*, p. 179 y ss.) sobre la *cópula*; piensa que expresa una doble relación, es decir: *1)* la relación entre la determinación del predicado y el sujeto; *2)* la afirmación.

[5] En lo que concierne a la noción de "estado de las cosas", véanse A. Reinach, *Zur Theorie des negativen Urteils* (en *A. Reinachs Gesammelte Schriften*, Halle, 1921), y A. Pfänder, *op. cit.*, pp. 147 y ss., y pp. 184 y ss.

[6] Por eso la expresión de Pfänder que dice que el juicio *esboza* el estado de las cosas está fácilmente expuesto a una falsa interpretación.

y da al pensamiento que progresa paulatinamente, el camino a seguir. El ser de los estados de cosas no es sólo un ser *pensado*, tiene un *fundamentum in re*; pero como tiene necesidad de un *fundamento*, es un *ser deducido*. Los estados de las cosas no son, pues, *el ente* por el cual se acerca directamente a la *essentia*.

Santo Tomás, sin embargo, había considerado todavía otro sentido del ser que quería excluir: a saber, el ser que implica *privaciones* y *negaciones*. En el juicio: "este hombre es ciego", la palabra *ciego* expresa algo que *le falta* a este hombre. En lugar de la facultad de ver, existe la carencia de esta facultad. Por lo menos, santo Tomás parece entenderlo así. En el plano de la realidad, podría uno preguntarse si la *ceguera* no significa algo más que la carencia de la facultad de ver (por ejemplo cuando uno piensa que el *ciego* representa un tipo de persona muy particular). Pero aquí podemos hacer abstracción de eso. Para nosotros se trata ahora de percibir el modo de ser especial de la *carencia*. De todas maneras es posible interpretar la *ceguera* como *la carencia de la facultad de ver*. La facultad de ver es cosa propia al hombre que ve, fundado en su esencia, cierta cosa *real* en él, que participa de su ser real (aunque por el momento no vea realmente, esta facultad es el primer grado del ser real —está en *potencia*). La carencia de esta facultad no es una cosa real— en el hombre, aunque su esencia sea determinada de manera especial por esta carencia. De cualquier forma, a la ceguera le corresponde una especie de ser: esta palabra tiene un sentido muy particular y a este sentido pertenece el ser que es característico de todo sentido en general. Pero la ceguera de tal hombre ¿no tiene aun otra significación? Si yo pienso (en mi imaginación) en un hombre ciego, entonces la ceguera, como todo el hombre entero, son *solamente pensados*. Si yo me figuro un hombre que ve, como si estuviera ciego, la ceguera es solamente *agregada* en pensamiento al hombre que ve, y se encuentra además en contradicción con su propiedad real. Excepto en estos dos casos, es sensato hablar de una ceguera *real*. No es tampoco tan *real* como la facultad de ver: no puede llegar a ser eficaz en cierta acción (= en la visión), ni alcanzar su perfección de ser. (No es una *potencia* que pueda *actualizarse*.) Pero posee un fundamento en la realidad (su *fundamentum in re*): la debilidad del *ciego* opuesta a la facultad del hombre con los *sentidos normales*.

Las *privaciones* se encuentran únicamente en el campo del ser real, a saber, en el campo del devenir y del pasar y no en la realidad

suprema. Es solamente en el ser dueño de facultades que pueden llegar a ser eficaces en una acción, en el que es posible una deficiencia; lo que es infinito y sin cambio no admite *privaciones*. Por el contrario, las *negaciones* son igualmente posibles en la esfera de las *cosas ideales*: "el triángulo no es equilátero". Aquí el *no es equilátero* tiene primero un sentido preciso, además tiene un *fundamentum in re* en la determinación real del triángulo que excluye esta otra proposición que le es *agregada en pensamiento*.

El ser de los estados de cosas, el de las privaciones y el de las negaciones, es cada vez diferente y además difiere del ser solamente pensado y del ser inteligible como tal. Pero estos tres modos de ser (estados de cosas, privaciones y negaciones) tienen cierta cosa en común: es el *fundamentum in re*, la existencia de un fundamento de ser. Santo Tomás considera este ente fundamental cuando habla del ente opuesto al ente que él excluye. Del ente dice citando a Averroes: "Se llama ente en el primer sentido lo que designa la esencia de una cosa".[7] Pero en otro sentido, "se dice que *ente* es cierta cosa que no tiene ser como en el caso de las privaciones". Estas dos proposiciones son indicaciones importantes para comprender lo que se debe entender por el *ente* y por la *esencia*. ¿Podemos hacerlas compatibles con la *proposición fundamental de la esencia* que hemos ya mencionado y que indica que cada cosa tiene su esencia?[8] O bien ¿no deberíamos decir, según esta ley fundamental, que las privaciones y las negaciones tienen también su esencia? Para responder a esta cuestión conviene recordar que las privaciones y las negaciones son cosas, en el sentido más amplio, que engloban todo aquello de lo cual se puede enunciar algo, pero no son cosas en el sentido estricto, según el cual ellas mismas presupondrían cosas.

Además es necesario pensar en que la expresión *esencia* se utiliza igualmente en muchos sentidos. Si se quisiera decir: la esencia de la privación no tiene nada de real en las cosas, entonces la *esencia* sería solamente otra expresión equivalente de lo *inteligible*. En este sentido estaría incluido que la *esencia de la privación* no puede en absoluto ser una *esencia real*. En fin, es necesario observar que el sentido dado a la privación conviene a la privación *en cuanto tal*; sin embargo, la privación *particular* se determina como *lo que* ella es, en lo que constituye a su sentido o su *esencia*, a partir de lo que

[7] *Op. cit.*, p. 3.

[8] Véase el capítulo III, apartado 3.

en este caso falta o ha desaparecido, es decir, a partir del ente opuesto a la privación, y esto es una cosa que posee su esencia propia y real.

Consideremos con santo Tomás el ente que según él posee una *esencia*, a fin de comprender lo que entiende por esencia (*essentia*):

> [...] Ya que [...] el ente en este sentido está dividido en diez categorías, la esencia debe ser una cosa común a todas las naturalezas por las cuales la multiplicidad del ente está ordenada (*collocatur*) según diferentes géneros y especies, como el *ser-hombre* es la esencia del hombre; y así es también para las otras categorías.[9]

Por esta proposición nos hemos dejado atrapar en la red de las nociones aristotélicas y no podemos continuar antes de haber obtenido una claridad suficiente a propósito de ellas. *Categorías, naturalezas, géneros y especies* deberán hacernos comprender lo que es necesario entender por esencia. Pero sólo llegaremos ahí si nos familiarizamos con el sentido de esas expresiones.

2. Intento de explicación de la noción de οὐσία

a. *Categorías en cuanto modos del ser y géneros del ente: sustancia y accidente*

El ente, se nos dice, se divide en diez categorías: "El ente abarca en sí todo lo que designan las formas del enunciado; en razón de la multiplicidad de sus enunciados, las formas designan el ser de manera múltiple."[10]

Comprendemos así que a las diferentes formas de enunciado (*Aussageformen*) corresponden diferentes modos del ser y *géneros* del ente. En la *Metafísica* las categorías significan preferentemente modos de ser y géneros del ente. Se enumeran inmediatamente después del pasaje que acabamos de citar: τί ἐστι (*lo* que es una cosa), ποιόν (hecho de cierta manera = cualidad), ποσόν (de cierta magnitud = cantidad), πρός τι (que pertenece a una cosa = relación), ποιεῖν ἤ

[9] *Loc. cit.*, p. 3.

[10] Καθ' αὑτὰ δε εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας ὁσαχῶς γὰρ λέγεται τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει, (*Met.*, Δ 7, 1017a, pp. 22 y ss.).

πάσχειν (hacer y sufrir = acción y pasión), ποῦ (dónde = determinación espacial, en la cual conviene todavía distinguir el lugar y la posición), πότε (cuándo = determinación temporal). En este lugar la enumeración de las categorías parece terminada, pero importa contar entre ellas igualmente la que se trata un poco más adelante: ἔχειν (tener o comportamiento, conducta).

Todo lo que es designado por estos nombres es llamado *ente*. El τί ἐστι, sin embargo, no se encuentra por azar a la cabeza de la lista. Le toca un lugar de selección con relación a todo otro ente; es el presupuesto de las otras categorías. Porque es *lo que* es la cosa. Así designa más especialmente lo que es, que si dijéramos que es tal, y tan grande, que está en relación con otra cosa, que es activo o pasivo. Por eso el ente de todas las demás categorías está designado como *algo agregado o adjudicado* (*accidens*). Lo que es la *base* es designado con el nombre latino de *sustancia*.[11] Aristóteles emplea el nombre de οὐσία. Este término es un derivado de ὄν y significa un *ente en el sentido eminente*. Hemos ya mencionado que Tomás traduce esta palabra por *essentia*. ¿Podemos establecer la ecuación siguiente: οὐσία = sustancia = *essentia* = esencia? Sería ciertamente una conclusión prematura.

Tomás afirmaba que el ente al cual pertenece una esencia es *aquel* ente que está dividido en categorías: de manera que no solamente las *sustancias*, sino también todas las clases de *accidentes*, tienen una esencia.

b. Πρώτη *y* δευτέρα οὐσία

Además, si nos detenemos primero en las explicaciones más sucintas y más simples de la doctrina aristotélica de las categorías,[12] el τί como la οὐσία tienen dos sentidos. El término οὐσία, que significa *que es el fundamento*, puede ser comprendido como aquello a partir de lo cual se puede enunciar algo, pero que no puede ser enunciado a partir de otra cosa. Pero también significa: lo que no está en otro, en el cual, sin embargo, se encuentra otra cosa. En el primer sentido

[11] Desde el punto de vista lingüístico, *sustancia* y οὐσία no tienen ninguna relación una con otra. El término *sustancia* está muy cerca del griego ὑπόστασις. En lo que concierne a la escolástica y el nexo real entre sustancia y subsistencia, véase Gredt, *op. cit.*, capítulo II, p. 126 y ss., y aquí el capítulo VII, apartado 1. Acerca del uso del término sustancia, véase el apartado 3, *k* de este capítulo.

[12] Véase el capítulo III de la *Doctrina de las categorías*.

οὐσία es *lo que es* y está determinado *por lo que él es*, a saber, la cosa particular de la cual se dice *lo que ella es, cómo es ella*, etc., pero que ella misma no es dicha a partir de otra cosa.

En este sentido la οὐσία es un τόδε τι (o este algo) o esto (*Diesda*) que se puede mostrar nada más con el dedo para designarlo en su unicidad (*Einmaligkeit*). Aristóteles le da el nombre πρώτη οὐσία (primer ente). Pero si se conciben las categorías como formas de enunciado (*Aussageformen*), entonces la πρώτη οὐσία, que en realidad no es un enunciado, no puede ser contada entre ellas. El τι designa lo que responde a la cuestión *lo que es* esta cosa, a saber, su determinación según su género o su especie. Esto no es un τόδε τι, sino ποιόν τι (un quid que posee tal cualidad). Aristóteles la llama δευτέρα οὐσία (ente segundo): *segundo,* puesto que es dicha a partir de otra cosa diferente, a saber, de la πρώτη οὐσία, sin embargo, ésta es una οὐσία, un ente en el sentido eminente, ya que toda otra cosa se dice a partir de él (según Aristóteles), que no existe en otro (*hombre* no está en *tal hombre*),[13] que tiene todavía otras perfecciones en común con la πρώτη οὐσία y que es por este hecho superior a los otros: no está en contraste con nada, no admite ningún crecimiento ni ninguna disminución (podría, sin embargo, ser más o menos οὐσία —el género es más οὐσία que la especie—, pero no podría ser más o menos *hombre* o más o menos *animal*); puede tener la cualidad particular de poder asumir contrarios (por ejemplo: ser o llegar a ser blanco o negro, grande o pequeño).

Según estas explicaciones de la doctrina de las categorías, no parece ya posible traducir de manera general οὐσία por *essentia*, ya que *essentia*, concebida como *esencia de una cosa*, no significa de ninguna manera la cosa misma (así pues, no la πρώτη οὐσία). Pero no convendría tampoco sustituir siempre *sustancia* por οὐσία, como se acostumbra en las traducciones alemanas, y no hablar de *sustancias primeras* y *segundas*. Si se emplease este modo de expresión, se perdería el sentido que damos generalmente a *sustancia* y que es necesario aclarar todavía más. Además, el lazo esencialmente estrecho entre οὐσία y ὄν se ocultaría entonces. Por eso, por lo pronto evitaremos absolutamente el término de *sustancia*; mientras no hayamos obtenido una claridad suficiente que nos autorice a dar a sustancia una significación sin equívoco, continuaremos hablando

[13] Más adelante se explicará cómo debe entenderse esto (véase el apartado 2, *g* de este capítulo).

de οὐσία, o bien daremos a ella una descripción que corresponda al caso considerado.

c. Algunas consideraciones sobre la οὐσία *de la metafísica de Aristóteles*

El modo de expresión hecho tradicional y la simple división entre primeras y segundas sustancias se explican del hecho de su trabazón estrecha con las deducciones de la doctrina de las categorías que se sirven de preferencia de οὐσία, entendido como *lo fundamental*. Para construir la doctrina del ser, es importante no perder de vista la conexión entre οὐσία y ὄν. En su *Metafísica*, Aristóteles ha centrado todos sus esfuerzos en esta conexión. El *leitmotiv* de su obra entera nos ha parecido ser la célebre proposición siguiente: "La pregunta suscitada desde siempre, ahora y en todo tiempo, que jamás ha sido contestada, a saber, ¿qué es el ente? es la misma que la pregunta: ¿qué es la οὐσία?"[14]

Para esclarecer esta conexión no bastan las explicaciones de la doctrina de las categorías.[15] Aristóteles siempre vuelve a la raíz misma del término οὐσία para elaborar lo que significa en realidad. En numerosos pasajes distingue muchos significados de la palabra, de los cuales solamente algunos se excluyen, mientras que otros son utilizados paralela o alternativamente:

Οὐσία conviene a los cuerpos simples como la tierra, el agua, el fuego, etc., así como igualmente a los cuerpos tomados en general, después a los seres a los que ellos pertenecen como sus partes, a saber, los seres vivos y los seres corpóreos y espirituales.[16] Todas estas cosas son llamadas οὐσία, ya que no son determinadas a partir de lo que es su fundamento (ὑποκείμενον = sujeto), sino que las otras cosas son enunciadas partiendo de ellas. En otro sentido, οὐσία se le dice a lo que habita como causa en las cosas, es decir, lo que no es fundamento, por ejemplo, el alma que habita en el ser viviente. Enseguida, las partes inherentes a estas cosas se dicen οὐσία, cuya abolición entraña la abolición del todo —y las partes que limitan las cosas y las caracterizan como un *esto* a la manera de la superficie

[14] *Met.*, Z 1, 1028b, pp. 2 y ss.
[15] Véase el capítulo I, apartados 1 y 2.
[16] δαιμόνια: este término puede significar las divinidades de la fe popular o de los astros.

que limita el cuerpo (según opinión de algunos), y de la línea que limita la superficie; para algunos el número general parece ser una cosa de este género: en efecto, si se le deroga no subsistirá más, porque lo limita todo. En fin, *el ser que era* (τὸ τί ἦν εἶναι), cuyo concepto ha sido dado por la definición, es llamado también la οὐσία de este ser.

De allí resulta que Aristóteles emplee el término οὐσία en un doble sentido: primero en el sentido de lo que es completamente un fundamento y que no es ya el enunciado de otro; enseguida, en el sentido de lo que es un *esto* separado (τόδε τι ὄν καὶ χωριστόν). Este *"esto"* es, sin embargo, la forma (μορφή) de cada ente o su *idea* εἶδος.[17] Es sorprendente encontrar sólo en el resumen final dos sentidos de οὐσία, mientras que antes las distinciones eran bastante más numerosas. Así, Aristóteles quiere volver sin duda a la simple separación de la *doctrina de las categorías*. Con toda evidencia, Aristóteles abarca en la noción del fundamento (ὑποκείμενον = último sujeto = *substratum*) todo lo que es una *cosa particular que cae bajo los sentidos* o que forma parte de ello en cuanto parte autónoma y separable (cuerpos simples o compuestos, seres vivos, *demonios*, así como los pedazos obtenidos por la separación física de tales cosas). A esta noción se opone la *idea platónica* que está comprendida aquí, como la idea de una cosa particular y aun como una cosa particular que tiene un ser autónomo y separado de la cosa de la cual es la idea. Si además las *causas que habitan en las cosas* no son ya mencionadas, se podría explicar este hecho diciendo que son la οὐσία verdadera en las cosas particulares. Si ya no se mencionan las figuras geométricas y los números, la razón podría ser que son contados entre las *ideas*.[18] Es más sorprendente todavía constatar la abolición final de lo que está comprendido en la definición de una cosa. ¿Debemos suponer que el τὸ τί ἦν εἶναι de Aristóteles está comprendido en las ideas? Muchos pasajes nos muestran que Aristóteles consideraba solamente lo *general* como conceptualmente concebible y como definible. Por el contrario, las ideas están designadas aquí expresamente como un "esto".

Nos queda todavía la interpretación posible de considerar las

[17] *Met.*, Δ 8, 1017b, pp. 10-26.

[18] En otro lugar las *matemáticas* son tratadas separadamente de las *ideas*; Platón también había dudado de si debía considerar juntas las matemáticas y las ideas o si era necesario interpretarlas como modos diferentes del ser. (Véase Aristóteles, *Met.*, Z 7, 1028b, pp. 20 y ss.)

ideas mismas como un *esto* aun cuando muchas cosas particulares les pertenecen (aquí es necesario notar que Aristóteles no desarrolla la concepción de las ideas en cuanto οὐσία como su propia explicación).[19] Si todo lo que no es una cosa individual, y que sin embargo está considerado como οὐσία, debe ser designado bajo el nombre de δευτέρα οὐσία, entonces se designa de esta manera cosas muy diferentes que serán οὐσία en muy diversos sentidos. Proseguiremos nuestro estudio a este respecto con otras consideraciones sobre la *Metafísica*.

Inmediatamente después de la proposición indicada hace un rato, a saber, el problema del ser[20] que según él coincide con la cuestión de la οὐσία, Aristóteles escribe:

> La οὐσία parece encontrarse de la manera más evidente en los cuerpos; por eso llamamos οὐσία a los animales, las plantas y sus partes, los cuerpos naturales (no vivos) (φυσιχὰ σώματα), como el fuego, el agua, la tierra, etc.; igualmente sus partes y lo que es hecho de una parte o de muchas, así el firmamento y sus partes, la luna, las estrellas y el sol. Conviene verificar si son las únicas οὐσίαι o si hay todavía otras, o si nada de esto entra en la οὐσία, y si es más bien otra cosa. Algunos consideran como οὐσίαι los límites de los cuerpos: la superficie, el punto, la línea y la unidad, y en un grado superior que el cuerpo y el sólido. Además, unos creen que no hay nada de todo esto al lado de las cosas sensibles y otros suponen, además del ente, un grado superior, a saber, el ser eterno. Así Platón ve las ideas (εἴδη) y las matemáticas como dos clases de οὐσίαι, pero considera los cuerpos físicos como una tercera clase. Speusipo considera más οὐσίαι partiendo del Uno y suponiendo principios primeros (ἀρχαι = principios) para toda clase de οὐσία, es decir, un fundamento diferente para cada una: para los números, para las medidas y también para el alma... Otros, por el contrario, dicen que las ideas y los números poseen la misma naturaleza (φύσις), pero que otras cosas se relacionan con ella; serían las líneas y las superficies hasta la οὐσία del cielo y de

[19] La oscuridad de este pasaje descansa ciertamente en el desacuerdo interno propio de la μορφή (forma) aristotélica. Por una parte, como el εἶδος de Platón, es el verdadero sujeto del saber y, en cuanto tal, general, eterno e inmutable. Sin embargo, Aristóteles, no queriendo como Platón concederle un ser propio y diferente de las cosas, atribuye a cada cosa *su* propia μορφή y, por consiguiente, hace de ella un individuo. (Véase Clemens Bäumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster, 1890, pp. 281 y ss.) Aquí se manifiesta claramente la necesidad de distinguir entre μορφή y εἶδος, la forma interna y la esencia, esencia individual y general; esta distinción fue hecha ya en el capítulo anterior y será tomada de nuevo en las discusiones que siguen.

[20] Véase el apartado 2, *c* de este capítulo.

las cosas físicas. En todas estas consideraciones nos es necesario buscar lo que es justo y lo que no lo es, qué clases de οὐσίαι existen, si existen o no otras al lado de las οὐσίαι físicas y de qué manera existen éstas y, en el caso de que haya una οὐσία separada[21], cuándo existe y de qué manera, si bien no hay οὐσίαι al lado de la οὐσία física. Pero ante todo es necesario examinar lo que es la οὐσία.[22]

Hasta ahora se nos han presentado diferentes doctrinas. Aristóteles ha enumerado todos los casos en los cuales se utiliza el término οὐσία, y en este punto ha sido aún más explícito que en el pasaje precedente. Es entonces solamente cuando comienza la investigación verdadera de Aristóteles sobre la οὐσία. "Se habla, sin embargo, de οὐσία especialmente en cuatro significados, a saber: el ser que era (τὸ τί ἦν εἶναι), el general (το χαθόλου) y el género (γένος) parecen constituir la οὐσία de cada cosa y el cuarto significado es el fundamento (ὑποκείμενον)."

De esta cuarta, recordamos lo que ha sido dicho antes, a saber, que no es el enunciado de ningún otro sino más bien que otro es enunciado a partir de ella.

Nos ocuparemos primero de este significado,

[...] porque el primer fundamento parece ser οὐσία antes que cualquier otro. Pero así también se le llama en un sentido a la materia (ὕλη), en otro sentido a la forma (μορφή), y en un tercer sentido el compuesto de ambas. Como materia yo designo, por ejemplo, el bronce, como forma, la figura de una estatua (σχῆμα τῆς ἰδέας) y como compuesto de los dos, la estatua entera. Si entonces lo que da la forma (εἶδος) es anterior y existe en un grado superior a la materia, entonces será por la misma razón igualmente anterior a aquello que es el compuesto de la materia y de la forma.[23]

La definición de la οὐσία en cuanto el último fundamento (el sujeto), Aristóteles mismo la encuentra insuficiente:

[...] porque por un lado es confuso y por el otro la materia se convierte así en la οὐσία. En efecto, si ésta no es οὐσία, entonces no encuentro lo

[21] χωριστή οὐσία ha sido traducida por la expresión latina *substantia separata*. En la Edad Media, esta expresión hacía pensar especialmente en los *espíritus puros*. Pero Aristóteles considera por este término las ideas de Platón.

[22] *Met.*, Z 2, 1028b, pp. 8-32.

[23] *Met.*, Z 3, 1028b, pp. 33 y ss.; 1029a, pp. 1-7.

que podría ser ella. Además, si se suprime lo otro, entonces parece no quedar nada. El resto de los cuerpos es lo que ellos sufren y lo que efectúan y lo que ellos pueden (πάθη, ποιήματα, δυνάμεις = pasiones, acciones, potencias); la longitud, la latitud y la profundidad son definiciones de la extensión (ποσότης, cantidad) y no οὐσίαι. Porque cualquier magnitud (ποσόν) no es una οὐσία; la οὐσία es más bien lo que pertenece a lo que es primero. Ahora bien, suprimidas la longitud, la latitud y la profundidad, no vemos que quede nada, salvo lo que sería una cosa determinada por aquellas; y, de esta manera, la materia parecería como la única οὐσία. Pero yo llamo materia a lo que en sí no es llamado ni un quid, ni una magnitud, ni cualquier otra cosa de lo que determina al ente. Porque cada cosa es determinada en parte por dichas categorías; y le pertenece otro ser diferente a todas esas formas de categorías (κατηγορίαι), porque ellas son enunciados de la οὐσία. Pero ésta es el enunciado de la materia. Así, lo que está al último no es ni un quid, ni una *magnitud*, ni ninguna otra cosa. Pero todo esto no puede serle negado; porque esto tampoco es posible en su caso más que por estar agregado a la οὐσία (κατὰ συμβεβηκός).[24] Resulta de esto que la materia es la οὐσία, pero esto es imposible, porque conviene mejor a la οὐσία el ser autónoma (χωριστόν = separado) y ser un esto (τόδε τι). Por esto lo que forma (εἶδος) y el compuesto de las dos (materia y forma) parece ser más bien οὐσία que la materia. Ahora bien, la οὐσία compuesta de las dos, quiero decir, de la forma (μορφή) y de la materia, debe ser dejada a un lado aquí; porque es algo posterior y en este caso ella es clara. Pero la materia propiamente dicha es también aclarada en cierto sentido. Ahora bien, debemos considerar ahora la tercera significación, porque acarrea grandes dificultades. Desde ahora está admitido que hay οὐσίαι entre la cosas físicas; también debemos llevar nuestra investigación primero en esta área.[25]

d. Noción fundamental de la οὐσία. *La cosa física como* πρώτη οὐσία; *su estructura hecha de forma y materia*

El capítulo que acabamos de citar me parece muy importante para comprender la posición de Aristóteles. Él designa por οὐσία *el ente al cual el ser le corresponde en un sentido excelente*. Le parece ser una cosa comúnmente admitida y que tiene apenas necesidad de expli-

[24] Es decir, que no se puede decir nada afirmativo ni negativo acerca de la materia pura. En sí, es absolutamente indeterminada y todas las determinaciones "se siguen" para ella a partir de la determinación del todo en la que ella entra.

[25] *Met.*, Z 3, 1029a, pp. 10-34.

cación, el hecho de que las *cosas de la naturaleza*, tal como las conocemos por nuestra experiencia de los sentidos, poseen tal ser excelente. La doctrina de las categorías mostró ya en qué consiste esta excelencia y pronto volveremos a ella.[26] Pero las cosas no son simples, tienen una estructura compuesta y si son οὐσία, entonces —así parece— se lo deben forzosamente a aquello de lo cual ellas están compuestas.

Lo que se ha dicho de una cosa en los juicios es siempre una cosa que le corresponde (*Zukommendes*); no es necesario que esto sea *accidental*.[27] Además, debe existir una cosa diferente a la cual retorna lo que le corresponde, y en fin, un *último fundamento* que no pertenece ya a nada diferente y por esta razón no puede enunciarse a partir de otra cosa. Es la materia (ὕλη). Parece que hemos llegado así en la cosa a lo que la οὐσία es en el sentido más propio. Ahora bien, aquí llega el cambio sorprendente: "esto es imposible". Porque la materia pura es una cosa absolutamente indeterminada; no se puede decir de ella *lo que* es, y es porque ella no *es* absolutamente cuando se la toma sin ninguna determinación. La οὐσία, sin embargo, debe ser un ente en el sentido de excelencia, y aprendamos ahora en qué consiste su perfección de ser: es un χωριστόν y un τόδε τί, *un para sí, separado* de todo otro ente, y un *esto*, un *individuo*, a saber, un ser particular al cual le es propia una cosa que no comparte con otro. La cosa física en su totalidad posee esta perfección, se destaca como una unidad cerrada y como diferente de todo el resto al cual está ligada en la naturaleza, donde la encuentran nuestra percepción de los sentidos y nuestra experiencia. Por eso ella es incontestablemente οὐσία y puede ser designada como πρώτη οὐσία, a saber, como un *ente* primero, *autónomo y propio a sí mismo*, si partimos de lo que encontramos en primer lugar en la experiencia. Pero ya que no es un ente simple y original, sino compuesto de diferentes partes, por esta razón las partes constituyentes (una de ellas, o muchas o todas) deben, parece, prestarle su perfección de ser.

Esto no puede ser únicamente lo que le corresponde a la cosa (es

[26] Véanse los apartados 2, *d* y 3, *i* de este capítulo.

[27] Según el contenido de la *doctrina de las categorías* uno puede dudar si esto es valedero para la δευτέρα οὐσία, *lo* que es la cosa. Ciertamente, se dice de la cosa (*esto* es un *hombre*). Pero sin *lo* que ella es, la cosa no sería nada; el *quid* no parece ser una cosa que le *corresponde*, por lo que Aristóteles mismo lo consideró ya como "lo fundamental". Por otra parte, la posibilidad de un enunciado nos muestra una separabilidad del *quid* y de lo que está "determinado" por eso. (Véase el apartado 3, *s* y *t* de este capítulo.)

decir, lo que se enuncia de ella en la forma de las categorías accidentales); no puede ser, tampoco, la materia que está determinada por las cualidades, pero que no es *nada* sin la determinación y que *no* es. Entonces, ¿qué queda si se derogan la materia y las *determinaciones* de la materia? Parece que no subsiste nada. Pero es sin embargo necesario que alguna cosa diferente participe en la construcción de la cosa, y este *tercero* debe ser lo que le dé su soporte y su fundamento y que haga de ella el ente excelente que ella es. Aristóteles la llama μορφή (forma) o εἶδος (figura, imagen primitiva). Hasta ahora se sirvió de los dos nombres como si significaran la misma cosa. Pero en realidad con estos dos términos se relaciona de nuevo la gran pregunta que preocupa siempre a Aristóteles en la *Metafísica* y que se convirtió en objeto de discusión entre él y Platón. Εἶδος es el nombre de la *idea* platónica,[28] y en las *Ideas* —según la *Metafísica*— los platónicos vieron las πρῶται οὐσίαι, el ente primero, autónomo y propio a sí mismo. Pero allí, justamente, Aristóteles encuentra dificultades insolubles. Una cosa debe tener una *forma*: es algo diferente de la materia y de todo lo que se le ha atribuido de fuerza y que determina su ser. Pero, ¿esto puede ser una cosa separada de ella? ¿No debe encontrarse más bien en ella misma como su *forma interior*, su μορφή?

Así nuestro estudio muestra que el tema del ente nos conduce inevitablemente a una explicación acerca de la doctrina de las ideas. La investigación debería realizarse con las cosas físicas, puesto que ellas son reconocidas como οὐσία, y porque son para nosotros lo que más conocemos.[29] Pero Aristóteles no trata de explicar inmediatamente lo que se debe entender por la forma de la cosa física. Más bien, vuelve a tomar las cuatro significaciones de la οὐσία de donde partió.[30] De estas cuatro significaciones, sólo aquella del *fundamento* ha sido tratada hasta el presente. En el todo —hecho de forma y de materia— el *fundamento* ha sido reconocido como οὐσία; la materia sola fue excluida de ella. La forma constituía el tema de estudio. La discusión lleva ahora hacia lo que se mencionó como la primera significación de la οὐσία, a saber, el τὸ τί ἦν εἶναι (el ser que era), evidentemente, para acercarnos a la comprensión de la forma.

[28] Εἶδος e ἰδέα pertenecen ambos a la raíz etimológica que se encuentra en la palabra latina *videre* (ver). Las ideas son para Platón algo que se ve. El término latino copiado lingüísticamente de εἶδος sería *species* (de *spicere*: divisar).

[29] *Met.*, Z 3, 1029b, pp. 3 y ss.

[30] Véase el apartado 2, *c* de este capítulo.

e. Τὸ τί ἦν εἶναι *y esencia*

Desde el punto de vista lógico, "el τὸ τί ἦν εἶναι es para cada cosa aquello con lo que ella es designada en sí. Porque tu ser-tú no es tu ser-formado; tú no eres formado como tú mismo".[31] Que el hombre sea formado (μουσικός) es algo *añadido*, pero antes que el hombre fuera *formado*, era ya algo que no le fue *añadido* y que *será siempre él*, mientras que siga siendo *él mismo*. Estaremos inclinados a considerar *lo que* hace de una cosa lo que es, lo que es *ella misma permanentemente*, como su *esencia*.[32] De aquí se hace comprensible la traducción de οὐσία por *essentia*. Pero es evidente que esto daría de inmediato un sentido completamente diferente de οὐσία del designado por *sustancia*: una esencia —en el sentido de una determinación permanente de su quid— posee todo, no sólo la cosa sino también sus cualidades y todo lo que puede enunciarse en relación con él. Sin embargo, la esencia de *la cosa* debe distinguirse de todo lo que es *añadido*, puesto que en ella debe estar fundada la perfección del ser y lo especial de la cosa. Ahora bien, lo que distingue la cosa en cuanto tal de toda *no-cosa*: el ser-cosa debe encontrarse en toda cosa como inalienablemente propia a ella misma. Puesto que es algo que se encuentra en *toda* cosa, puede expresarse por *conceptos universales* y encontrarse en la *definición* de toda cosa. Aristóteles considera el τὸ τί ἦν εἶναι como lo que en la definición viene específicamente expresado.[33] Por otra parte, el ser cosa debe ser propio a cada cosa, de otra manera no podría llegar a ser una *cosa*, es decir, una οὐσία en el sentido de un ser autónomo y propio a sí mismo. Por otra parte, el ser-cosa no puede constituir toda su esencia, porque su esencia debe no sólo determinar lo que tiene de común con los demás sino también lo que le es especialmente *propio*. El ser-cosa es pues sólo *un rasgo característico* que, ciertamente, es fundamental. Así llegamos de nuevo a la estructura especial de la esencia que ya conocemos: es la *figura compuesta* en la que una serie de rasgos forma un todo; y si se trata de una esencia *con un núcleo*, entonces la estructura obedece a una ley estructural. (El ser-cosa es el rasgo

[31] Met., Z 4, 1029b, pp. 13 y ss.

[32] En efecto, Hering ha designado la esencia como τὸ τι ἦν εἶναι (*op. cit.*, p. 496).

[33] Naturalmente la definición debe ser concebida como la expresión conceptual de la esencia y ya no como cualquier "determinación sin equívoco" propia para delimitar la cosa en relación con otras.

fundamental de todas las esencias de las cosas.) Es *generalmente perceptible (esencia general)*, por lo menos según una parte de su estructura y, sin embargo, es la esencia de *esta* cosa y, en cuanto tal, un esto (esencia individual). Es, por fin, la esencia de *esta cosa* y, en cuanto tal, *no-autónoma*. Si por el τὸ τί ἦν εἶναι se entendiese *sólo* lo que generalmente es perceptible (por ejemplo, el ser-*hombre* de Sócrates pero no su ser-*Sócrates*[34]), entonces no coincidiría ciertamente con la esencia individual. Tal vez se encontraría allí una diferencia entre el τὸ τί ἦν εἶναι y la μορφή.[35] Sin embargo, no queremos proseguir actualmente la cuestión de la relación entre estas dos expresiones, sino dirigir nuestra atención hacia otra dificultad real. Conviene buscar en la cosa aquello a lo cual ella debe su perfección de ser en cuanto οὐσία, y este ser fundamental ha sido caracterizado por el hecho de ser autónomo y propio a sí mismo. ¿Esta perfección de ser puede provenir de una cosa que no posee? ¿La cosa puede ser οὐσία sobre la base de una cosa que no es οὐσία en el mismo sentido? Con esto se pone en duda toda la planteación del problema.

f. Materia, forma y cosa individual (ὕλη, μορφή *y* τόδε τί)

Volvamos una vez más al pasaje en el cual Aristóteles distingue las diferentes significaciones de οὐσία.[36] Después de haber enumerado primero solamente diversas cosas llamadas ordinariamente οὐσία, considera los significados de este término. El cuarto de estos significados —el ὑποκείμενον— está evidentemente en contraste con los otros. La palabra significa tres cosas más: la ὕλη (materia), la μορφή (forma), y el compuesto de los dos, el τόδε τί (cosa individual). Materia, forma y cosa entera tienen evidentemente una cosa en común que está en relación con el significado de οὐσία = ente autónomo y propio a sí mismo. No son autónomas (χωριστόν) ni la materia ni la forma, sino solamente la cosa entera. Ahora bien, un τόδε τί (un *esto*), un singular es también una materia o una forma: no la materia en general, ni la forma en general sino la materia y la forma de esa cosa. Por eso uno puede llegar a querer reducir la perfección de ser de la cosa que le vale el nombre de οὐσία a las partes que la compo-

[34] Ésta es, sin duda, la opinión de Aristóteles.
[35] Véase el apartado 2, *g* de este capítulo.
[36] Véase el apartado 2, *c* de este capítulo.

nen. Las otras tres significaciones de οὐσία, al contrario, deberían —con toda evidencia— ser realmente *diferentes*, aunque ellas también designan un ente que posee una perfección de ser; entonces este ser fundamental no debe ser χωριστόν ni τόδε τί. Así llegaremos tal vez a comprender la πρώτη y la δευτέρα οὐσία como dos especies de ente, cada una de las cuales se distingue por otra perfección de ser.

g. *Esencia, general y género* (τὸ τί ἦν εἶναι, καθόλου γένος)

Se trata ahora de comprender lo que quieren decir τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ καθόλου y γένος, de saber si cada uno de ellos significa una cosa diferente y ver también si tal vez hay entre ellos un lazo semejante al que existe entre ὕλη, μορφή y τὸδε τί.

El τὸ τί ἦν εἶναι nos parecía designar la esencia de la cosa: no la esencia individual sino la esencia general: por ejemplo el ser-hombre de este hombre.[37] El sentido lingüístico de la formación extraña y muy discutida de τὸ τί ἦν εἶναι, podría igualmente contribuir a la comprensión del problema. Por το ἀγαθῷ εἶναι Aristóteles designa la bondad[38] en contraste con το ἀγαθόν, es decir, lo bueno o lo que es bueno. Es lo que hace bueno todo lo que es bueno. Según el lenguaje de Platón, se diría: la idea de la bondad. Pero aquí no podemos aplicar esta interpretación, porque para Aristóteles, lo que hace que lo bueno sea bueno, no está separado de él sino en sí mismo. Por eso el nombre de *bondad*, comprendido como una *esencia*[39], no es muy exacto. En el εἶναι nos parece expresado el *ser bueno*, que pertenece al bien: el ser-*propio a* (*Eigensein*) encuentra su expresión en el dativo ἀγαθῷ. Si pensamos en el ἀγαθόν como en cierta acción, entonces el ἀγαθὸν εἶναι no significa ni simplemente el ser de esta acción, ni simplemente el ser de la bondad, sino el *ser-bueno* de la acción o su bondad esencial. Con esto no se expresa toda la esencia, sino un rasgo de la esencia. En el τὸ τί ἦν εἶναι, corresponde al ἀγαθῷ la expresión general τί ἦν. Para toda cosa particular conviene dar la respuesta a la pregunta: τί ἐστι? (¿qué es?). Por τὸ τί ἦν εἶναι

[37] La esencia *general* no es un modo de expresión muy estricto; cada hombre tiene *su ser*-hombre, pero *en cuanto* hombre él es "uno entre sus semejantes" y el "semejante" puede ser señalado en cuanto "general".

[38] Según Ueberweg-Heinze, *Geschichte der Philosophie*, tomo I, apartado 49, p. 251.

[39] En el sentido desarrollado en el capítulo III, apartados 2 y 3.

sería necesario entonces comprender lo que hace de él lo que es: su ser quid o su esencia, a saber, esencia en cuanto que ella es generalmente perceptible y en cuanto que se encuentra en todas las cosas particulares del mismo género. (Allí vemos, así como lo hemos dicho, una diferencia con relación a la μορφή, que es propia de la cosa particular solamente: según Aristóteles debemos decir que el το τί ἦν εἶναι y la μορφή coinciden en *las formas puras*. Sin embargo, por una de estas expresiones se designa la esencia generalmente perceptible, por la otra, lo que le es propio a la cosa particular. Y en la cosa particular *lo que* ella es no coincide con la forma en cuanto lo *que ella es*, compuesta de materia y de forma.)[40]

Se han suscitado otras dificultades por la pregunta: ¿por qué se dice τί ἦν (lo que era) y no τί ἐστι (lo que es)? Sobre este punto también han sido dadas diversas interpretaciones. Yo quiero tomar τί en el sentido que antes nos ha hecho separar el quid pleno y el quid esencial.[41] En *lo que es* una cosa, se encuentran también elementos pasajeros y fortuitos, sometidos al cambio. Al contrario, la esencia es el ser-quid *estable*, lo que pertenece a la cosa desde el interior y no en razón de influencias exteriores y lo que permanece idéntico bajo influencias cambiantes. Eso se encontraría expresado por el ἦν.[42] La cosa *es* lo que *era* ya que su esencia está sustraída al flujo del tiempo.

[40] Véase el capítulo V, apartado 19.

[41] Véase el capítulo III, apartado 3.

[42] Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929, p. 231) explica el τὸ τι ἦν εἶναι como lo que ha sido desde siempre; allí encuentra el *aspecto de la presencia permanente*, al igual que considera también la οὐσία como presencia (*Sein und Zeit*, p. 25). En los dos términos ve una "comprensión espontánea y autónoma del ser a partir del tiempo". Nosotros, por el contrario, consideramos la comprensión del ser como fundamento de la comprensión del tiempo (véase el capítulo II, apartado 3 y el capítulo III, apartado 1), y no podemos encontrar ningún punto de apoyo para probar lo contrario de los textos de Aristóteles.

Es evidente que toda la exposición de Heidegger descansa ya en una opinión cierta y preconcebida a propósito del ser: no es la *comprensión preontológica del ser* que pertenece al ser humano mismo y sin la cual no es posible ninguna pregunta a propósito del ser. No descansa tampoco en esta verdadera ontología tal como Heidegger mismo cree considerarla: una investigación que termina en una mirada no limitada y clara que abarca el ser para "hacerlo hablar" solo. *A priori* todo está arreglado de manera de probar la temporalidad del ser. Por eso dondequiera que se encuentre una perspectiva de lo eterno, se pone un cerrojo.

Así no debe existir ninguna *esencia* diferente de la existencia que se realice en la existencia, ni una *inteligencia* diferente de la comprensión y que sería percibida por la comprensión; por lo tanto, no hay *verdades eternas* independientes del conocimiento humano: de esta manera la temporalidad se rompería del ser y esto no debe producirse, aun si la existencia, la comprensión y el "descubrimiento" exigen para ser explicadas alguna cosa independiente de sí

Por nuestra breve discusión lingüística, creemos haber encontrado una confirmación de la necesidad de comprender por τὸ τί ἦν εἶναι la *esencia* general. En lo que sigue, emplearemos esta significación. De esta manera podremos tal vez acercarnos mejor a la relación entre τὸ τί ἦν εἶναι y καθόλου.

> Ολον (el todo) designa una cosa a la que, en primer lugar, no falta ninguna de sus partes que naturalmente forman un conjunto. Es también lo que contiene los componentes, de tal suerte que forman una unidad. Esto sucede entonces de dos maneras: ya sea que cada factor particular (de lo comprendido) sea *uno*, o bien que todo (lo que es comprendido) se haga uno. Porque a lo que se llama καθόλου (del todo, en general) [...]

mismas, alguna cosa fuera del tiempo, alguna cosa que por ellas y en ellas entre en la temporalidad. Cuando tales sugerencias que se imponen deben ser "ahogadas", el lenguaje del autor toma un tono particular, acerbo y despectivo; por ejemplo, esta frase en la que las *verdades eternas* son designadas como pertenecientes "a los vestigios de la teología cristiana que todavía no han sido echados radicalmente fuera del seno de la problemática filosófica" (*Sein und Zeit*, pp. 229 y ss.). Aquí descubre una animosidad anticristiana que, en general, es constante; tal vez el autor continúa en lucha contra su propio fondo cristiano que de ninguna manera ha muerto. Esta actitud se ve también en el modo de tratar la filosofía de la Edad Media: Heidegger le consagra algunas notas secundarias que hacen parecer como superfluo discutirla seriamente; la considera como atolladero en el que se perdió el verdadero problema del sentido del ser. ¿No hubiera valido la pena investigar si los esfuerzos por explicar la *analogia entis* no encierran la pregunta auténtica del sentido del ser? Con la reflexión profunda se hubiera comprendido también que la tradición no da al *ser* el sentido de "existencia": (permanencia de la cosa, *dingliches Beharren*). (Véase Beck, *Philosophische Hefte*, I, Berlín, 1928, p. 20.) Además, es impresionante que durante la discusión del concepto de verdad, en el sentido de la tradición, haya sido simplemente declarada verdad de juicio, aunque santo Tomás, en la primera *Quaestione de veritate*, distinga un sentido cuádruple de la verdad cuando responde a la pregunta: ¿qué es la verdad? No presenta la verdad de juicio como la más original, aunque sea la "primera", vista desde nuestro lado. Cuando declara, de acuerdo con Hilario, *lo verdadero*, como el *ser que se revela y se explica* ("De veritate", q. 1 a 1, corp., véase *Untersuchungen über die Wahrheit* I, 5), esto evoca muy de cerca la "verdad en cuanto descubierta" de Heidegger. ¿Entonces dónde hubiera tenido razón la discusión de la verdad en cuanto "existencial" si no con respecto a la verdad primera? Sólo Dios está "en la verdad" de una manera ilimitada, mientras que el espíritu humano, como Heidegger mismo lo señala, está al mismo tiempo "en la verdad y en la no verdad". Los críticos de *Sein und Zeit* han considerado generalmente como su tarea encontrar las raíces de esta filosofía en los espíritus eminentes del siglo pasado (Kierkegaard, Nietzsche, Karl Marx, Bergson, Dilthey, Simmel, Husserl, Scheler, etc.). (Véanse *Philosophische Hefte*, cuaderno I, julio de 1928, Cuaderno Especial sobre Heidegger, *Sein und Zeit*; Beck, A. Delp, *Tragische Existenz*, Friburgo-en-Br., 1935.) Parecen no haber notado la importancia de la lucha de Heidegger contra Kant. (Su libro sobre Kant agotó sin duda el tema.) El retorno constante a las cuestiones originales formuladas por los griegos y la transformación de estas últimas en el curso de la filosofía siguiente es de la misma importancia. Valdría la pena examinar aparte y a fondo la relación entre Heidegger y Aristóteles y la escolástica según la manera como él las cita y las interpreta. Pero ésta no es nuestra tarea presente.

> es tan καθόλου (general), porque abarca muchas cosas, siendo él enunciado de cada cosa y siendo así que cada cosa es una por ella misma: por ejemplo, hombre, caballo y Dios [son comprendidos] de tal manera, puesto que todos son seres vivientes.[43]

Καυόλου es, pues, el *concepto* que abarca lo que pertenece a su "extensión" y además la cosa real (*das Sachliche*) que es aprehendida por el concepto general. En el ejemplo en cuestión, se nombra ya cierta cosa que abarca de nuevo unidades "generales", y solamente por su medio, una "extensión" de cosas particulares. No importa si tomamos lo *general* "más extenso" o lo "menos extenso", en cada caso es clara la diferencia con relación al τὸ τί ἦν εἶναι. "Hombre", "ser viviente", es diferente de "*ser* hombre", "*ser* un ser viviente". Sólo lo segundo pertenece a este hombre (tanto el ser hombre como el ser un ser viviente) y permite construir el τόδε τί. *La noción de hombre* tampoco es una parte del hombre.

Ahora formulemos la cuestión del γένος (género). Aristóteles distingue un triple sentido de la palabra.[44] Primero tiene el sentido de *generación* constante de seres vivientes de la misma especie (γένεσις, *generatio*). Significa también todo el *género* que proviene de un procreador. En fin, está empleado de la misma manera que la superficie se llama género de las figuras de superficie, y el cuerpo es el género de los volúmenes corporales. Porque cada figura espacial es una superficie determinada o cada cuerpo un volumen determinado; superficie y volumen es lo que es el fundamento de las diferencias (τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς). En fin, así como en los conceptos, el primer contenido es el género, lo que se indica como aquello en que consiste una cosa (ὅ λέγεται ἐν τῷ τί ἐστι), y enseguida las cualidades (ποίται) son designadas como las diferencias del género (διαφορά).[45] En este último sentido el género es llamado igualmente materia, (ὕλη). "Porque aquello a lo que son atribuidas la diferencia y la cualidad, es el fundamento (ὑποκείμενον) y que nosotros llamamos *materia*."[46]

Es evidente que sólo las dos últimas significaciones de γένος pueden ser asociadas con καυόλου y a τὸ τί ἦν εἶναι; a saber, el *concepto general* caracterizado por *signos particulares* y el ente que es perci-

[43] *Met.*, Δ 26, 1023b, pp. 26-32.
[44] *Met.*, Δ 28, 1024a, pp. 29 y ss.
[45] *Met.*, Δ 28, 1024b, pp. 1 y ss.
[46] *Loc. cit.*

bido intelectualmente por los conceptos generales y por sus caracteres específicos. En este doble sentido, es necesario igualmente relacionar al género con lo que se ha dicho de las diferencias *según el género*.

> Son designadas como pertenecientes a un género diferente, las cosas cuyo primer fundamento es otro, de manera que ni el uno puede ser relacionado con el otro, ni los dos con el mismo (es decir, con un tercer fundamento): así, forma (εἶδος) y materia (ὕλη) son diferentes según su género, igualmente todo lo que es llamado de otra forma (σχῆμα κατηγορίας)[47] del ente. Porque una parte del ente significa *lo que es* (τι ἐστι), otra, *lo que es hecho así* (ποιόν τι), según nuestras distinciones anteriores. Porque no se deja reducir ni a una ni a otra, ni a ningún fundamento de la una o de la otra.[48]

Si la expresión de *materia* que hemos ya encontrado en nuestro estudio sobre los objetos sensibles, se presenta de nuevo en este texto, es evidentemente empleada en otro sentido antes, el sentido *parabólico*.

Los conceptos y lo *general,* concebido por ellos, no consisten en una materia como la de los objetos sensibles.[49] Lo común (*Gemeinsame*) es solamente la indeterminación, que tiene necesidad y es capaz de una determinación. Para los géneros, sin embargo, no hay indeterminación total: separados estrictamente (los unos de los otros) son determinados, pero su determinación deja lugar a una determinación más precisa.

En el texto precedente, las *categorías* son llamadas géneros del ente, pero son citadas sólo como ejemplo: luego no son los únicos géneros del ente. En general se puede decir: los *géneros* son *formas fundamentales del ente* irreductibles las unas a las otras, e indeducibles las unas de las otras. Además, ellas no se reducen en un tercer común. De allí es necesario concluir que existen también formas del ente que, en cuanto tales, son *reducibles* o *deducibles*. Son las especies (εἴδε) llamadas por Aristóteles *partes del género*.[50] Por otra

47 Forma está empleado aquí en el sentido de la *forma vacía*, véase el apartado 3, *g* de este capítulo.

48 *Loc. cit.*, pp. 10 y ss.

49 Bäumker habla aquí de *materia conceptual* (*op. cit.*, p. 293).

50 *Met.*, Δ 25, 1023b, pp. 18 y ss.

parte, el género también es llamado una parte de la especie,[51] puesto que el concepto de la especie contiene el concepto del género.

"Es diferente, según la especie, lo que pertenece al mismo género y el uno no está subordinado al otro; luego, lo que tiene una diferencia en el interior del mismo género; después lo que presenta un contraste con la οὐσία. Igualmente lo contrario (ἐναντία) es diferente según la especie..."[52]

En fin, lo que pertenece a la última especie de un género y que es conceptualmente diferente: hombre y caballo, no pertenecen a un género diferente, tienen conceptos diferentes; igualmente lo que pertenece a la misma οὐσία aunque tenga una diferencia.[53] El hombre y los animales son ejemplos de aquello que, en el interior del mismo género, a saber, del ser viviente, no están subordinados el uno al otro y presentan una diferencia, es decir, dotado de razón, no dotado de razón. Podemos emplear aquí para οὐσία el término *cosa* (*Ding*). En el interior de la cosa, diferentes colores que ella no puede poseer al mismo tiempo, están opuestos los unos a los otros. El color y la forma son, por ejemplo, diferentes pero no opuestos, no se excluyen entre sí. El hombre y el caballo son llamados *especies últimas* conceptualmente diferentes. Esto indica grados generales al interior de un género, así como la posibilidad de una superposición y de una subordinación (*Über-und Unterordnung*).

Los géneros se dividen en especies, es decir, cada forma fundamental del ente se divide en formas que le son subordinadas: la cosa en especies-de-cosas, la cualidad de las cosas en especies de cualidades. La división progresa hasta las últimas especies que no tienen especies inferiores por debajo de ellas; pero éstas tienen igualmente alguna cosa *por debajo de ellas* o *abarcan* todavía alguna cosa: a saber, el *ente particular* de una especie, la cosa particular o la cualidad particular de una cosa: *este* hombre, o el color castaño de los cabellos de este hombre. Actualmente, podemos ya comprender la relación entre καθόλου y γένος. Los dos designan una cosa general, a saber, en el doble sentido de lo conceptualmente general y del ente concebido conceptualmente.

51 *Loc. cit.*, p. 24.

52 Lo *contrario* fue antes definido como lo que, dentro de un género, más se distingue o lo que es distintivo de tal manera que no puede pertenecer al mismo género simultáneamente. (*Met.*, Δ 10, 1018a, pp. 28 y ss.)

53 *Met.*, Δ 10, 1018b, pp. 1 y ss.

Pero καθόλου es más general; significa *todo* lo que *abarca* una cosa, así pues, también las especies de todos los grados y las diferencias de las especies; mientras que γένος significa solamente las formas fundamentales supremas y más generales.

Ahora nos queda abierto el camino para definir la relación de las dos especies de generalidades con el τὸ τί ἦν εἶναι. Aristóteles definió esta expresión *por lo que se expresa en las definiciones*. Una definición no es un concepto cualquiera, sino solamente

> [...] el que se relaciona a un ser primero. Los términos *así hecho* indican, sin embargo, lo que no está dicho el uno de lo otro; el τὸ τι ἦν εἶναι no se encuentra entonces en ninguna otra parte más que en las *especies de los géneros*,[54] sino en ellas solamente; porque éstas no son enunciadas en el sentido de la participación ni de la determinación recibida (πάνος) ni como algo *agregado* (συμβεβηκός) [...][55]

Para todo esto existe un concepto, pero no definición y entonces tampoco ningún τὸ τί ἦν εἶναι.

> Tal vez se habla de la definición como de *aquello que es algo* (το τι ἐστι) en muchos sentidos, porque *lo que es una cosa* designa primero la οὐσία y el τόδε τι. Pero en otro sentido también todas las formas del ente (categorías), el *tan-grande, así hecho,* etc. Igualmente que el hecho de *ser* pertenece a todas, pero no de la misma manera (a unas de manera original, a otras por deducción), así también *lo que es* pertenece simplemente a la οὐσία sola; pero en cierta manera pertenece también a los otros, porque para el *así hecho* (ποιόν), se puede formular la pregunta del *aquello que es así*; así se trata igualmente de un quid pero no simplemente [...][56]

Así pues, el τὸ τί ἦν εἶναι es simple y originalmente atribuido a la οὐσία sola, es atribuido a los otros por deducción y a las secuencias de una transformación en cierto sentido. Esto no es una simple dualidad de nombres, sino las diferentes significaciones que tienen entre sí en conexión interna.[57]

[54] Subrayado por la autora.

[55] *Met.*, Z 4, 1030a, pp. 10-14.

[56] *Met.*, Z 4, 1030a, pp. 17 y ss.

[57] Así se designa como *sano* tanto el *hombre* que se encuentra en ese estado, como los remedios que provocan este estado y los signos que ayudan a reconocerlo (es un ejemplo de un conjunto de sentidos —*Sinnbestand*— en diferentes significados de la misma palabra y que se presenta a menudo en Aristóteles y Tomás).

El hecho de ver definido el τὸ τί ἦν εἶναι como lo que *es percibido por una definición*, nos había hecho concluir que debía ser un término *general* y que no era el concepto sino el ente *concebido*. Ahora podemos agregar que esta expresión es menos extensa que καθόλου, que designa todo lo que es general. Abarca las especies y, de nuevo, no todas las especies del ente, sino las especies especiales del género *cosa* (= οὐσία, en la significación ya aclarada del ente autónomo y propio a sí mismo, de la sustancia). No es la cosa misma ni aun la πρώτη οὐσία, sino *lo que determina a la cosa según su especie*. Los géneros de cosas que no son deducidos los unos de los otros, también indican lo que es la cosa. El τὸ τί ἦν εἶναι expresa la determinación ínfima que no se divide ya en especies, sino que solamente se *individualiza*. Éste es el último elemento conceptualmente perceptible por lo que la cosa particular puede ser captada.

El τὸ τί ἦν εἶναι por el que la cosa, en cuanto *lo que es*, encuentra su definición conceptual, no es la cosa misma, ni la πρώτη οὐσία. En presencia de la cosa, su generalidad y su dependencia lo distinguen sobre el plano del ser. Estas dos particularidades lo ligan con καθόλου y γένος. Si el término de οὐσία se aplica a todo esto, entonces debe ser usado —lo que ya hemos dicho anteriormente— en otro sentido diferente al de οὐσία dado a la cosa particular. Por eso ella se distingue de la πρώτη οὐσία en cuanto que es δευτέρα οὐσία. La perfección de ser *especial* de la δευτέρα οὐσία debe justamente consistir en lo que distingue de la πρώτη οὐσία, a saber, que es un *término general*, es decir, *comunicable* e *integrante*. El género es comunicable a las especies que *forman parte* de ella, luego las especies son comunicables a las cosas particulares que participan de la especie. El comunicable abarca todo aquello en lo cual entra en cuanto *comunicado*; por otra parte es —en otro sentido— englobado por aquello en lo que entra, y al entrar realmente y participar de su estructura.[58]

[58] Son *relaciones de seres* entre lo *general* y lo *particular* correspondientes a las relaciones lógicas del concepto con aquello que engloba su extensión y aquello que forma su contenido.

h. Diferentes significados de οὐσία *y su contenido común: existencia, realidad de la cosa, determinación de la cosa* (Wasbestimmtheit) *y ser esencial, considerados como diferentes perfecciones de ser*

Ahora es necesario aplicar a la πρώτη y a la δευτέρα οὐσία lo que se ha dicho anteriormente de los dos significados posibles y de su conexión en relación con el significado.[59] La πρώτη y la δευτέρα οὐσία tendrán ciertamente algo en común que permita llamarlas οὐσία a las dos. Hemos tratado de expresar este contenido común diciendo que entendíamos por οὐσία, en los dos casos, un ente que tiene una perfección de ser. ¿No podría ser ésta una perfección de ser que las distinguiera a las dos de una cosa que les es diferente?

Todavía hay que considerar muchos factores en este tema. Si distinguimos el concepto del *ente* englobado por el concepto, entonces el ente ya está tomado en un sentido de excelencia, porque a los conceptos también les corresponde un cierto ser. Pero el ser de los conceptos es un ser de *segunda mano*, que no es original sino solamente deducido. Los conceptos son formados, es decir, formados según un ente cuyo ser es independiente de él. Su ser está ligado a la posición de un mundo de cosas y de espíritus conocedores que se apropian intelectualmente de este mundo mediante un pensamiento progresivo. Es, pues, un ser doblemente condicionado y dependiente. En presencia de esta condición y de esta dependencia, el ente según el cual son *copiados* o *ajustados* los conceptos, posee la perfección de la *originalidad* y de la *independencia*. Uno estaría tentado a decir: los conceptos son irreales, pero el ente comprendido en ellos, *es real*. No obstante, según lo que hemos dicho ya en relación al ser *esencial* y al ser *real*, la expresión de *ser real* debe ser reservada para un sector especial del ser original e independiente: a saber, para el mundo en que existe acción y eficacia. Los números, las formas puras, los colores puros y los sonidos puros no son conceptos, sino el original sobre el cual están formados los conceptos del número, de la figura, etc. Sin embargo, no son reales como el mundo de las cosas que se mueven y que cambian, que nacen y mueren y que causan ellas también tal devenir. No quisiera tampoco introducir la expresión *Dasein* para el ser original. Recientemente este término ha sido empleado en otro

[59] Véase el apartado 2, *g* de este capítulo.

sentido. Martin Heidegger lo ha empleado exclusivamente para designar el ser del yo (*ichhaftes Sein*);[60] Conrad-Martius lo emplea para el ser real (donde está incluido el ser del yo).[61] Es evidente que el mundo real, y este yo en especial, son llamados "el existente" (*daseiend*), mucho más justamente que esas figuras que no se imponen por prueba, sino que deben ser primero buscadas y sacadas de un cierto secreto. Sin embargo, los términos *original* e *independiente*, con los cuales habíamos querido caracterizar al ser en el cual pensamos, no son acertados como términos definitivos, ya que el ser, aunque sea completamente *original e independiente* con relación a los con-

60 *Sein und Zeit*, Halle, 1927, p. 7; a propósito del método de Heidegger, H. Conrad-Martius escribe: es "como si una puerta cerrada durante largas épocas y casi condenada a no ser abierta fuera abierta con una fuerza incomparable, con una perspicacia llena de sabiduría y con una tenacidad sin comparación, y como si inmediatamente después esta puerta fuera cerrada de nuevo, con cerrojos y barricadas, a tal punto que pareciera imposible abrirla" (Heideger, *Sein und Zeit*, en *Kunstwart* 1933). Heidegger, "con su concepción del yo humano elaborada con una precisión y una energía filosófica inimitables [hubiera tenido] a la mano una llave de la doctrina del ser, al echar fuera los espectros subjetivistas, relativistas e idealizantes de la era espiritual actual, hubiera podido reconducirnos al centro de un mundo verdadero, cosmológico y fundado en Dios". De nuevo él, "con su primer golpe, vuelve al ser sus plenos derechos", aunque en un solo punto, es decir, el yo. Determina el *ser del yo* del hecho de que éste comprende al ser. Por allí, el camino está libre, sin cuidarse de la cuestión "crítica", a saber, de cómo el yo inteligente puede trascenderse; la intelección del ser (*Seinsverständnis*) perteneciente al ser humano mismo, puede ser agotada, y así es posible captar, no solamente el ser propio, sino también el ser del mundo así como el ser divino que fundamenta a todo ser creado. En lugar de asir a éste, el yo es rechazado en sí mismo. Heidegger explica y toma su punto de partida en el análisis del *Dasein* diciendo que no sería posible exponer la cuestión del ser más que a un ente que posee la intelección del ser. Y puesto que el *Dasein* (la existencia) posee el inteligible no sólo para su propio ser sino también para cosas diferentes, es necesario comenzar por el análisis del *Dasein*. Sin embargo, de esta tesis así fundada ¿no se sigue exactamente lo contrario? Puesto que el hombre no comprende sólo su propio ser sino también el de las cosas diferentes, la comprensión del sentido del ser no depende únicamente de su propio ser en cuanto único camino posible. Ciertamente, el hombre debe tratar primero de comprender su propio ser y se le recomienda partir de su propio ser, porque así la intelección del ser se descubre en su raíz y se pueden refutar desde el principio las críticas que se presenten. Pero existe también la posibilidad de partir del ser de las cosas o del ser primero. Procediendo de esta manera, no se obtendría explicación suficiente para el ser humano, sino solamente indicaciones que seguir; por otra parte, el ser humano nos da simplemente indicaciones concernientes a otro ser y nos es necesario preguntar a este último directamente, si queremos comprenderlo. Ciertamente, no responderá como respondería un hombre. Una cosa no posee intelección del ser y no puede hablar de su propio ser. Pero *es* y tiene un *sentido* que "se expresa" en su apariencia exterior y por ella. Y esta "autorrevelación" pertenece al sentido del ser de las cosas.

61 *Existencia, sustancialidad, alma*. (El tratado ha aparecido solamente en una edición francesa en las *Recherches Philosophiques*, París, 1932-1933, pero dispongo del manuscrito en alemán y sacaré de él los pasajes que voy a citar más adelante.) Véase el apartado 5, *b* de este capítulo.

ceptos, no lo es simplemente, como lo demostraremos pronto. El término más apropiado seguiría siendo *existencia*, porque corresponde al uso lingüístico de considerar lo que es *únicamente pensado* como *inexistente*; por otra parte no atribuimos solamente la existencia a lo real, sino que hablamos también de *existencia matemática*.

Llamamos pues existencia al modo de ser que se distingue del ser pensado como el ente más original y poseemos en lo existente un sentido de οὐσία que tiene un sentido conjunto en la πρώτη y en la δευτέρα οὐσία. Lo existente es aquello sobre lo cual son *ajustadas* las nociones y en las que toman su *medida*.

Ahora bien, en el interior del existente hay también diferencias del ser y diferencias respectivas del ente. El doble sentido de las *categorías* —que representan al mismo tiempo formas de enunciado y formas de ser— corresponde a la limitación del ser intelectual (lógico) y de la existencia. En cuanto *formas lógicas* las categorías clasifican a las formas intelectuales. En cuanto *formas ontológicas* ordenan lo existente. El corte más neto en cada una de estas esferas, se encuentra en lo que corresponde a un ente (o que es enunciado de una cosa) y el ente, al cual corresponde el predicado, o que es su fundamento (a la cosa de la cual algo es *enunciado*). Con relación a lo fundamental, el predicado es dependiente y no autónomo, y es el fundamento original y autónomo en un nuevo sentido. El predicado (la figura, el color, el tamaño de la cosa) *existe*; no existe en *sí*, sino en otro, y precisamente en este fundamento. Tiene su ser por él o es una parte de él. Por eso Aristóteles afirma que el ποιόν, ποσόν, etc., existen en cierto modo, pero no del *todo buenamente*: poseen lo *que ellos son*, pero no en el mismo sentido que el fundamento. Al fundamento, que existe en sí y simplemente, y que posee su quid, se le llama τόδε τί, *la cosa particular*.

La cosa particular ha sido designada con el término de πρώτη οὐσία. A diferencia del τόδε τί, el τί ἐστι significaba *lo que* es una cosa; no la cosa misma, sino su quid. Éste, sin embargo, puede ser aun una multiplicidad: el género, la especie hasta la última diferenciación generalmente perceptible, que determina el τὸ τί ἦν εἶναι. Así comprendido, el τί no designa ya a la πρώτη sino a la δευτέρα οὐσία. Sin embargo, ¿es necesario tomar lo que es una *determinación del quid* (*Wasbestimmtheit*) para una δευτέρα ουσια, a la que le corresponde una perfección de ser en el interior de lo existente, es decir, una perfección de ser en presencia del predicado?

La πρώτη οὐσία había sido caracterizada como el último fundamento, puesto que se pueden enunciar otras cosas a partir de ella, mientras que ella misma no puede ser enunciada a partir de ninguna otra cosa. *Lo que* es una cosa no es un último fundamento en este sentido.[62] De Sócrates se puede enunciar que es un *hombre* y que es un *ser viviente*. Podemos decir igualmente que es *hombre* o *ser viviente*. Las dos expresiones tienen un sentido diferente, pero en ambos casos es una definición de género o de especie que es enunciada a propósito de la cosa particular. ¿Nos encontramos entonces ante una cosa *diferente* del caso en el que un predicado es enunciado, como por ejemplo, cuando se dice Sócrates que es *grande* o sabio y que vivió en Atenas? Si decimos que Sócrates es *un hombre*, lo incluimos en la comunidad de los que son *hombres*. La especie es entonces pensada como un *todo* cuyas *partes* son las cosas particulares que le pertenecen.

Igualmente el género *seres vivientes* puede ser comprendido como el todo compuesto de todas las especies de seres vivos, y por consiguiente de todos los seres vivos particulares. Así entendido, el género y la especie son un *"englobante" general*; sin embargo, Sócrates —y cada hombre— es un *hombre* puesto que es *hombre*, es decir, que el hecho de ser *hombre* es lo que él es. Ahora bien, en ser hombre se encuentra incluido el hecho de ser un *ser viviente*, y también es una parte de lo que él es.

Por ahora no abordaremos todavía la cuestión de saber si, con el ser-hombre, en el cual Aristóteles ve el τὸ τί ἦν εἶναι del hombre particular, se agota lo que es el hombre particular o si más bien su determinación esencial y última se encuentra en el ser-Sócrates. En primer lugar vamos a explicitar más la diferencia entre *ser-hombre* y *ser-un-hombre*. El hombre particular es *un hombre*, ya que el ser hombre *pertenece* a su esencia.[63] No pertenece a su esencia pero *está fundada* en su esencia o se sigue de ello que es *un hombre*. La existencia del *género hombre* como el *todo*, cuyas *partes* son los hombres particulares, se desprende del hecho de que *hombre* es una cosa *general* en el sentido de lo *comunicable*. De esa comunicabilidad de la significación de *hombre* resulta la posibilidad de una pluralidad

62 Para las siguientes explicaciones véase las que conciernen a los universales, capítulo III, apartado 9.

63 Si no digo: su esencia *es*, indico de antemano que no veo en el ser-hombre toda la esencia de cada hombre particular, sino solamente una *parte* de su esencia.

de cosas particulares que *son hombres* y, por consiguiente, de una totalidad de *todo lo que es hombre*.

Anteriormente hemos designado formas tales como *hombre, ser viviente*, etc., como un *quid esencial* o como *unidades inteligibles* (*Sinneinheiten*) y a su ser lo hemos llamado su *ser esencial*.[64]

Este ser no es todavía *verdaderamente general*, sino es *lo que hace posibles al ser general y al ser particular*. Es al mismo tiempo *lo que hace posibles al ser pensado y a la existencia* (comprendido en ella el *ser real*). Así llegamos a una cosa más original que el ser pensado y aun que la existencia y lo existente.[65]

Suponemos que el εἶδος platónico consideraba precisamente esto, y comprendemos ahora por qué los platónicos hacían derivar la perfección de ser de la πρώτη οὐσία, no para las cosas reales, sino para las *ideas*. En el sentido aristotélico las ideas no pueden ser reconocidas ni como πρῶται ni como δεύτεραι οὐσίαι; son en efecto, como lo ha señalado Aristóteles, un *tercer género* destinado a probar su absurdidad. Pero este *tercer género* es, lo hemos visto, el fundamento del *primero* y del *segundo*. Ahora bien, por el momento el *segundo* tiene necesidad todavía de ser aclarado.

i. Género, especie y determinación de esencia

Gracias a nuestras últimas explicaciones, los términos *género* y *especie* han adquirido para nosotros muchos sentidos. Las nociones de *género* y *especie* a las cuales no corresponde la perfección de ser de la *existencia*, las nombramos solamente, pero nosotros las excluimos. Al lado de ellas se encuentran los géneros y las especies como *todo*, cuyas *partes* son las cosas particulares que les corresponden. Es necesario atribuirles la existencia y aun la existencia real, según si existen sus *ejemplares*, es decir, si son reales o no. Porque su conjunto debe extenderse a *todos los ejemplares reales y posibles*, allí donde esta distinción tiene un sentido (sólo en la esfera del devenir y del pasar, es decir, del ser real y temporal; pero esa diferencia, por ejemplo, no existe en el campo de las matemáticas; allí todo lo que es posible, existe). Después, conviene reflexionar en lo que hace

[64] Véase el capítulo III, apartados 6 y 8.

[65] Véase lo dicho en el capítulo III, apartado 10, acerca de la relación entre las *ideas* y el *logos*.

que las cosas individuales lleguen a ser *ejemplares* del género o de la especie. Decíamos que cada hombre particular era *un hombre*, porque esta afirmación estaba fundada en su *ser hombre*. Lo que hace que la cosa particular llegue a ser un ejemplar de un género o de una especie, podemos designarlo como su *determinación de género* o *de especie*. Esto pertenece a la cosa misma.[66] La *última* determinación del género es su τὸ τί ἦν εἶναι. Las determinaciones *más generales* están comprendidas en esta última, que tiene un papel constructivo. Si se profundiza más, no es, sin embargo, correcto hablar de *generalidad* con respecto a todo lo que es propio a la cosa misma. Es necesario *extraer* de las determinaciones de género y de especie de las cosas lo inteligible que será *el mismo* en todos los ejemplares de un género y de una especie; esto es la *comunicabilidad* que, sin embargo, puede encontrarse en una pluralidad de ejemplares. Pero lo *comunicado*, en cuanto asumido en la cosa particular, ya no es *general*. Pertenece a la esencia propia de esta cosa y puede poseer su *semejante* (*seinesgleiche*) en otras cosas, pero no puede estar acá y allá en cuanto *él mismo*. Importa ahora preguntarse cuál es la relación que existe entre la determinación de género y de especie y la esencia individual. Pero ahora discutiremos acerca de la cuestión que no ha encontrado todavía solución, a saber, cómo se comporta la determinación de género y especie que responde a la cuestión del ser quid, ante las determinaciones designadas como *categorías accidentales*. Se trataba de constatar si al τί (εἶναι) le corresponderá una perfección del ser, *antes* del ποιόν (εἶναι), ποσόν (εἶναι), etc. Ahora nos contentaremos con examinar la relación entre τί εἶναι y ποιόν εἶναι.[67]

j. Τί εἶναι *y* ποιὸν εἶναι *(determinación del quid y del así)*

"Esta cosa es una rosa." "Ella es roja." Son dos enunciados concernientes a la misma cosa particular. Uno afirma algo de su τί εἶναι,

[66] Cuando Aristóteles dice que la δευτέρα οὐσία (comprendida como género y especie) no es cosa particular, es exactamente con respecto al *concepto* de género y de especie, después para todo lo que comprende el género y la especie, pero no para la *determinación* de género y especie.

[67] La diferencia entre τί y τί εἶναι —quid y esencia— es digna de notarse. Corresponde a la distinción entre género y especie como ser general por una parte, y la *determinación* de género y especie por otra. Véase el apartado 2, *i* de este capítulo.

el otro algo de su ποιὸν εἶναι. Recordamos ahora que Hering,[68] en su tratado, había designado a la esencia de la cosa como τὸ τί ἦν εἶναι, τί εἶναι y ποιὸν εἶναι. Son diferentes expresiones que, a pesar de significar la misma cosa, no son sinónimos y que, por la diferencia de su significado, pueden informarnos sobre la estructura de lo que indican. El *quid* y el *cómo* de la cosa no son independientes el uno del otro. Del ser-rosa forman parte: el ser-rojo (o -amarillo o-blanco), el ser-formado-de-tal-o-de-cual-manera, el ser oloroso, etc; (en este caso, tal o cual otra manera designan diferentes posibilidades que, sin embargo, están definidas y limitadas). Al abolir todo el ποιόν ya no queda ningún τί. Pero el τί es más que una suma de cualidades, y por eso el τί εἶναι nos informa más sobre la esencia de una cosa que el ποιὸν εἶναι. El ser-rojo es un rasgo esencial particular de la rosa. El ser-rosa es una estructura en la que se insertan los rasgos individuales según ciertas leyes de la estructura. τί εἶναι y ποιὸν εἶναι terminan por coincidir si entendemos por ποιὸν εἶναι la totalidad de los rasgos esenciales en el orden que les está prescrito por el τί.

Entre las cualidades de la cosa, hay algunas que no pertenecen a su esencia, si entendemos por *esencia* la estructura fija y permanente de su ser-quid y de su ser-así (por ejemplo el ser-de-la-rosa-mojada-de-rocío). Pero contribuyen a su *quid entero*; por esto entendemos la totalidad del conjunto a la vez fijo y mutable.[69] Las cualidades cambiantes como las que son permanentes poseen el modo de ser particular de *estar-en-algo*; este modo de ser es también significativo de los *accidentes*. Igualmente las determinaciones de especie y de género son algo "correspondiente a" la cosa; su *ser-quid* está en la cosa y no es la cosa misma. Pero este *estar-dentro* es diferente a aquél; con relación al ser-quid, es de una importancia fundamental: el *ser-quid* asume en sí el *ser-así* (*Sosein*); cada *así* particular encuentra en el quid y cada *ser-así* encuentra en el ser-quid su lugar predestinado. Así, no sólo en el sentido de la última determinación de género sino también en el sentido de toda determinación de género y de especie, el τί εἶναι aparece dotado de una perfección de ser más grande que el ποιὸν εἶναι. Parece justificado designar todo esto como la δευτέρα οὐσία, atribuyendo siempre un sentido de excelencia al τὸ τί ἦν εἶναι.

68 *Op. cit.*, pp. 496 y ss., y pp. 504 y ss.
69 Véase el capítulo III, apartado 4.

k. Resumen de los diferentes significados de οὐσία *y de* ὄν

Conforme a todo lo dicho hasta el presente, hemos llegado ya a una mayor multiplicidad de formas del ser y del ente, que no se podía suponer con la simple división entre la πρώτη y la δευτέρα οὐσία. Tratemos ahora de dar un resumen provisional.

Ὄν = *ente*

I. Οὐσία = *lo existente.*
   a. Πρώτη οὐσία = τόδε τί (el objeto particular).
   2. Δευτέρα οὐσία = determinación de esencia en cuanto determinación del quid (determinación de género y de especie hasta la última determinación) = τί εἶναι.[70]
   3. Δευτέρα οὐσία (πῶς) = determinación de esencia en cuanto determinación dada por el así = ποιὸν εἶναι.
II. Λόγος νοητός = *ente inteligible.*
III. Ὄντως ὄν = εἶδος (ente esencial como fondo del ser y como fondo de la esencia para I y II).
   1. Esencias = elementos del ser.
   2. Quididades (quid de esencia) = figuras inteligibles compuestas.
   Πρῶτον ὄν = Πρώτη οὐσία = Λόγος
   Primer ente = esencia-ser = inteligencia

Sin embargo muchos puntos necesitan todavía de una aclaración.

3. Forma y materia

a. Τί *y* ποιὸν τί εἶναι *y* ποιὸν εἶναι

La relación entre τί y ποιὸν debería ya estar clara. Pero la distinción de τί εἶναι y ποιὸν εἶναι (ser-quid y ser así), de τί y ποιὸν (quid y así) podría todavía crear dificultades. Hering declaró que el τί εἶναι (y el ποιὸν εἶναι, en el sentido en que coincide con el τί εἶναι) es la esencia de la cosa; por ejemplo: el *ser*-rosa. Tomada en su sentido

[70] Según la expresión aristotélica es necesario entender por δευτέρα οὐσία no sólo el τί εἶναι (*ser*-quid), sino también —y tal vez más todavía— el simple quid (τί).

más estricto, esta afirmación debe conducir a un nexo profundo entre la esencia y el ser de la cosa. Por el τί rosa hemos comprendido primero el *quid esencial* o lo *inteligible*, lo que no es ni una rosa particular ni la esencia de una rosa particular, sino lo que está realizado en cada rosa particular; después el ser-quid de la rosa particular, su propia determinación de ser que le es inherente y que, aun no siendo todavía la última determinación de esencia, sin embargo, le pertenece. La última determinación es sólo el quid de *esta* rosa que la distingue de todas las demás (cuando menos de todas las demás que no son *absolutamente* idénticas a ella, porque consideramos la posibilidad de que puedan existir rosas completamente semejantes a ella).

En esta última determinación, ¿hay que distinguir todavía el quid del ser quid? Y en este caso ¿puede hablarse del último quid determinado o del ser quid en cuanto esencia (individual)? Hering hizo una diferencia muy clara entre el ποιὸν de una cosa, su "cualidad en el sentido más amplio", y su ποιὸν εἶναι: "Del ποιὸν de este caballo forma parte, por ejemplo, el color pardo de sus pelos, del cual yo puedo decir que es más claro que el color oscuro del vestido del jinete. El *ser pardo* del caballo no puede ser más claro que el ser pardo de este vestido".[71]

Él admite solamente *ser-pardo* como un rasgo de la esencia. Si esto es exacto para un rasgo esencial, debe ser también exacto para toda la esencia. Es evidente que el *ser* pardo, y no el color pardo, forma parte de la esencia de este caballo. Pero también el *ser* caballo pertenece a su esencia en cuanto su determinación de género como lo hemos recordado. Puesto que en el hombre la última determinación de esencia es más evidente, tomemos otro ejemplo:[72] ¿El ser-Sócrates, y no Sócrates, no es la esencia de este hombre? Y si esto es así, ¿*Sócrates* es todavía una cosa diferente a este hombre y *ser-Sócrates* es ser una cosa diferente de la existencia, del ser real de este hombre? De otra manera se llegaría a hacer coincidir la existencia y la esencia en el hombre particular. Las dos coincidirían, en efecto, en la *esencia real* que es la πρώτη οὐσία. Las designaciones de

[71] *Loc. cit.*, p. 496.

[72] No abordaremos aquí la cuestión de saber si existen o no tales determinaciones de esencia para los seres que se encuentran debajo del hombre; es decir, una determinación que no vaya más allá de la determinación de género. (Véase a este respecto el capítulo VIII, apartado 2.)

ser-viviente, esencia dotada de un alma, empleadas para las formas particulares, no serían entonces impropias, sino al contrario completamente apropiadas. Sin embargo, esto significaría la abolición de todo lo que se ha dicho hasta el presente a propósito de la esencia y del ser: si la esencia y el objeto fuesen la misma cosa, entonces caería por tierra el *principio de la esencia*: "cada objeto *posee* su esencia y cada esencia es la esencia de *un objeto*". No sería posible concebir —con santo Tomás— la esencia como la posibilidad, como la potencia, y el ser como el acto. Para la cosa particular, sería abolida la posibilidad del no-ser: el contraste entre el ser finito y el ser real quedaría totalmente anulado. Este punto de partida no podría en absoluto ser justo. "Sócrates" en cuanto designa la última determinación de esencia significa una cosa diferente del hombre Sócrates y el *ser Sócrates* de este hombre debe ser una cosa diferente de su existencia.

b. Forma pura y forma esencial (εἶδος *y* μορφή)*; esencia individual; esencia real; esencia, potencia y acto;* πρώτη οὐσία *en cuanto causa primera*

Sócrates significa *quid est* Sócrates y este quid —igual que *hombre* y *ser viviente*— puede ser separado de la determinación del quid de este hombre para ser percibido *en toda su pureza* en cuanto *quid esencial*.[73] *Ser-Sócrates* significa tener a *Sócrates* por quid o estar en *esta forma*. Ahora bien ¿qué significa: en *esta forma*? Por forma traducimos el término μορφή de Aristóteles. Él lo emplea alternándolo con εἶδος, pero ya hemos visto que esto no era posible sino cuando εἶδος no es empleado en el sentido de la idea platónica, porque μορφή no significa algo separado de la cosa, sino una cosa que le pertenece. Ahora se remplaza esta expresión igualmente por *forma de esencia* (*Wesensform*)[74], ya que *forma* ha tomado un sentido completamente diferente en la filosofía moderna.[75] En ningún caso μορφή significa un recipiente vacío en el que podría verterse no importa qué *contenido*. Aristóteles opone al concepto de μορφή, como suplemento aparentemente necesario, el de materia, la ὕλη. Ya he-

[73] No queremos decir que el *quid* puede igualmente ser aprehendido conceptualmente.
[74] Según la edición alemana de la *Summa*, de la Kath. Akademiker-Verband.
[75] Véase el apartado 3, *q* de este capítulo.

mos citado el ejemplo[76] por el que Aristóteles mismo explica lo que quiere decir: la materia es para él el bronce, la forma es el contorno de la estatua, y la estatua entera está compuesta de las dos.

Esta relación materia-forma fue tomada como explicación del mundo creado y determinó esencialmente el pensamiento de la Edad Media. Hemos mencionado ya ocasionalmente la viva discusión que estalló a propósito de los *espíritus puros*: ¿están formados de forma y de materia? Si se concebía forma y materia solamente como conceptos alternantes, entonces sería necesario admitir este postulado. Pero sabemos que santo Tomás insistió siempre en la *pureza* de los *espíritus puros* que él designa como *formae separatae*, es decir, formas *separadas* y desprovistas de toda materia. Si tal concepción es posible, entonces el sentido de la *forma* no ha sido agotado por su contraste y su relación suplementaria (*Ergänzungsverhältnis*) con la *materia*; en este sentido no es únicamente determinado de esta manera.

El ser-formado o el ser o *estar-en-una-forma* debe tener otro sentido que el de estar formado como una figura de las *artes plásticas*. *Ser Sócrates* significa que todo el quid y el cómo de este hombre, lo que realiza y padece, en pocas palabras: todo lo que le pertenece a su ser es como si saliera de una raíz homogénea.[77]

Por eso el ejemplo del devenir y del crecimiento orgánicos empleado de preferencia junto a las formas creadoras (*bildendes Gestalten*) para ilustrar la μορφή, es más adecuado; no es una simple imagen, sino que nos presenta lo que queremos estudiar. La planta se desarrolla de la semilla conforme a una ley homogénea de formación. Raíz y tallo, hojas y flores, su manera de mantenerse y de moverse y aun las particularidades de su devenir, de su madurez y de su debilitación convergen en cuanto exteriorización de una esencia. Sócrates camina y Sócrates habla, platica con un artesano, refuta a un sofista célebre; todo esto son *exteriorizaciones de su esencia*. Caminar, hablar, platicar, estas acciones tienen un sentido general que se realiza dondequiera que un hombre hace una cosa semejante.

[76] Véase el apartado 2, *c* de este capítulo.

[77] El "todo" debe ser comprendido *cum grano salis*. Una investigación de la esencia humana debería examinar hasta qué punto lo que le pertenece al hombre es realmente *esencial*. Por lo pronto, se trata solamente de dilucidar, tomando como ejemplo al hombre, lo que es necesario comprender por "forma". Con esta intención está permitido subrayar lo que es esencial de una manera unilateral. (Aquí, como en muchos lugares, el empleo equívoco de *Wesen* por "esencia" o por "ser real" impide la claridad de la expresión. [N. del T.].)

Pero ninguno actúa como actúa Sócrates. Todas sus acciones son como *es él*. Por eso se podría igualmente decir que estas acciones representan la exteriorización de su *ser-así*.

Pero *este* ser así posee otro sentido diferente al de algún rasgo esencial o del conjunto de sus rasgos esenciales. Es una cosa simple que vuelve en cada rasgo esencial; esto hace de toda la esencia y de todo rasgo esencial una cosa única, de manera que la amabilidad y la bondad de Sócrates son diferentes a las de otro hombre —no son sólo otras— aunque se realice *la misma* esencialidad en los dos casos. El todo que es *así* se desarrolla en los rasgos particulares y en la vida de este hombre. Es una *esencia individual*.

Pero, ¿en qué sentido es su ser? Ante el problema: Sócrates *en realidad* fue tal como nos lo han descrito Platón o Jenofonte, se esclarece la diferencia entre ser real y esencial, entre la existencia, el ser-quid y el ser-así. Es posible que el *verdadero Sócrates* haya sido diferente de la imagen esbozada por Platón. Pero la *imagen socrática* de Platón nos muestra con viveza un hombre con un carácter muy especial (*Gepräge*). Tenemos delante de nosotros su *esencia individual*; pero este hombre (si el caso es exacto) no es el *verdadero Sócrates*: su esencia individual no es la *esencia real* de Sócrates.

El *Sócrates platónico* debería ser considerado, en este caso, como una *representación poética*. Ahora bien, es necesario considerar las dos ideas siguientes:

1) La representación poética con su esencia individual, ¿no es sólo una cosa *puramente pensada*?

2) ¿Cómo difiere la esencia del *verdadero Sócrates*, en cuanto verdadera, de la representación poética llamada *Sócrates*?

En lo que concierne a la primera pregunta, existen figuras poéticas de las que decimos que unas son realistas y otras falsas, mal dibujadas o imposibles. La *verdad poética* no significa que las representaciones en cuestión sean necesariamente dibujadas según la vida real. El verdadero poeta tiene el don de *crear* figuras verdaderas; esta creación es, sin embargo, de un género particular: no es del todo *libre* en el sentido de una creación arbitraria. Mientras más auténtico y grande es el arte, más se parecerá su acto creador a un don, a un alumbramiento y menos se parecerá a un trabajo de ensamblaje de artesano. La *figura* tiene su propia ley estructural a la cual debe plegarse el *maestro* si quiere hacer una obra de arte y no

una cosa artificial. Las figuras tienen su propia esencia que se despliega ante sus ojos. Debe observarlas para ver cómo se comportan en tal o cual situación, no puede prescribirles una conducta a su talante. De esta manera, existen para el artista imágenes primitivas que debe apropiarse; su ser es independiente de su trabajo, se impone a él. En este campo tenemos *formas puras* delante de nosotros y por ellas debe ser captado lo que representa la *forma*, independientemente de su relación con una materia. La esencia de Aquiles en Homero implica que se vengue cruelmente de la muerte del amigo amado, que le deplore y le llore como una muchacha amorosa, que encuentre con una piedad filial y tierna al viejo padre del enemigo muerto, y que se comporte delante de su propio destino con calma y ponderación.[78]

He aquí cómo despliega su quid y su esencia; ahora bien, este despliegue reviste un significado especial. La esencia es una figura que se despliega: se despliega en sus rasgos particulares incluidos en ella y se actualiza plenamente en el sentido activo y en el sentido pasivo.[79]

La particularidad de la *figura* (*Gestalt*) es la de ser un múltiple homogéneo que está unido en un todo al mismo tiempo que se despliega en una diversidad de rasgos particulares: tal es el sentido de la *forma pura* que puede percibirse sin relación a una materia formada por ella, y aun para ser formada por ella.

El ser perteneciente a la quididad misma se encuentra en el despliegue de lo que está encerrado (*beschlossen*) (lo que no suprime el lazo entre estos rasgos) y en el conjunto formado que se despliega. Si se trata de una figura espacial, entonces el despliegue de la esencia se realiza en una extensión espacial. Si se trata de una *figura temporal* (por ejemplo una melodía o una unidad de experiencia vivida), un devenir de la realidad corresponde al despliegue de la esencia: el espacio y el tiempo pertenecen a estos modos de ser particulares.

Para volver a nuestra cuestión diremos que las figuras poéticas *verdaderas* no son sólo pensadas, sino que son formas esenciales. Siguen la ley de una forma cuyo despliegue ellas reproducen. Ellas mismas se despliegan según esta *forma*. (No *son* una forma *pura*,

[78] Véase Homero, *Ilíada*, cantos XVI, XIX y XXI.

[79] "Desplegarse", "extenderse" y "abrirse plenamente" son expresiones para dos significados diferentes de "despliegue" que tienen aquí un papel (véase la página siguiente). Otra expresión se añadirá a éstas, la de "ser-desplegado". (Véase el apartado 3, *b* de este capítulo.)

ya que una cosa *material* forma parte de su estructura; así tratan de fijar la forma y hacerla inteligible para los otros. En el caso de la poesía, la materia es el lenguaje, si no ella sola, por lo menos de manera eminente. Si no se trata de obras maestras perfectas, las figuras poéticas se desviarán más o menos de la imagen primitiva.)

Así no sólo en el verdadero Sócrates, sino aun en el Sócrates de Platón, podemos distinguir el ser-Sócrates de él mismo (suponiendo siempre que ese Sócrates no sea el verdadero sino una figura poética). Ser-Sócrates quiere decir —decíamos— estar en la forma *Sócrates*. Podemos decir ahora: desarrollarse según la forma *Sócrates*. En la forma pura el quid, la esencia y el ser son inseparables. Ella es el quid que se despliega; la esencia del quid y al mismo tiempo su ser consiste en su *despliegue*: *la esencia y el ser* coinciden en el ser *esencial*. Aquí la esencia no debe distinguirse de su objeto. El Sócrates de Platón, por el contrario, *tiene* una esencia; esencia y objeto no coinciden en él. La esencia de Sócrates le prescribe cómo desarrollarse en la forma pura. El *quid y la esencia* son todavía en él susceptibles de distinción; la esencia es el ser-quid del objeto; el hecho de "desplegarse" pertenece al quid como su ser y condiciona el despliegue respectivo del objeto.

Nos hace falta completar lo que ya hemos dicho, para poder responder a la segunda pregunta: ¿cómo difiere la esencia del *Sócrates real en cuanto* real, de la esencia de la figura poética *Sócrates*? Hemos dado al concepto de la *forma pura* o de la *figura* tal extensión, que las figuras del espacio, del tiempo, de objetos y de personas (y tal vez otras cosas también), han sido comprendidas en ella, pero hemos visto que diferentes modos del despliegue corresponden a los diferentes géneros y figuras. Un triángulo se despliega de una manera diferente a una melodía. Sin embargo, esos diferentes modos de despliegues poseen aún una cosa común frente al despliegue completamente diferente que pertenece a las formas de *objetos reales*. El modo de despliegue del triángulo que tiene lados de cierta longitud y ángulos de cierto tamaño ya está fijado.

Pero hay todavía *una* circunstancia que permite más posibilidades: a saber, la *posición*. Sin embargo, esta circunstancia no cambia para nada el triángulo mismo; ciertamente forma parte del triángulo el desplegarse necesariamente en cierto lugar y en cierta posición, pero esta fijación exterior no agrega nada a lo que es en sí. También hay despliegue de una melodía como una consecuencia precisa de

sonidos. Tales figuras se despliegan, por así decirlo, solamente sobre un plano, no tienen contraste en superficie y profundidad, en su primer plano y en su fondo.[80]

Los objetos *reales* tienen una estructura mucho más complicada y mucho más profunda y por eso mismo poseen un despliegue esencial particular. Decíamos del hombre Sócrates que su esencia se separaba en sus rasgos esenciales, y se abría enteramente en su obrar. Éstos son evidentemente modos diferentes de desplegarse. La fidelidad de Aquiles frente a su amigo, su crueldad contra su enemigo, su ternura y su bondad... éstos son los rasgos esenciales diferentes. Pero cuando persigue a Héctor en su huida alrededor de las murallas de la ciudad, y cuando profana más tarde aún el cadáver de la víctima, entonces no se ven ni su ternura ni su bondad; y cuando está sentado junto a su madre en la playa llorando su dolor y dejándose consolar, no se sospecharía tal crueldad. En su conducta aparece a veces un rasgo esencial, a veces otro. Lo que no se *exterioriza* en una conducta viva, queda escondido, no solamente velado al conocimiento, sino cerrado ontológicamente, como un botón que no ha abierto.[81]

Con toda evidencia encontramos aquí nuevamente la diferencia entre el *acto* y la *potencia*. El acto es la *conducta viva* del hombre, el conjunto de sus acciones (estamos cerca de lo que la filosofía y la psicología modernas entienden por *acto*). La *potencia* es la *posibilidad* de una conducta viva correspondiente: es preliminar en relación con éstas, es un *poder*-ser; por otra parte es también su fundamento, y se distingue por una gran estabilidad[82] frente a la fugacidad de la conducta que cambia; es una cosa que yace bajo la *superficie*. Los *poderes* o las *capacidades* son los rasgos esenciales por los que se despliega la esencia. Se abre haciendo pasar la *potencia* al *acto*. La esencia es la cosa más profunda de la figura entera, es el fondo, pero no un fondo fijo en la profundidad y como separado de la conducta viva por las potencias que formarían una especie de tabique; al contrario, es un fondo que va hasta la superficie: es una

[80] Aquí pensamos solamente en las figuras espaciales y en las secuencias de sonidos puros sin prestar atención a los *valores simbólicos* que podrían corresponderles.

[81] Estos dos elementos pueden ser separados: es posible que un rasgo esencial sea visible en una época en la que no se ha desarrollado en una conducta viva: por ejemplo, la crueldad de una facción ya formada de un rostro.

[82] Conforme a lo que hemos dicho, esto no significa "mantenerse en el tiempo" sino "ser conservado" con un género especial. (Véase el capítulo II, apartado 3.)

raíz que sube y se levanta como un tronco para desplegarse hasta las ramificaciones más finas. Y así la conducta viva no es únicamente una *sola superficie*, sino que está enraizada en la profundidad de la esencia.

Ahora se precisan nuevas dudas: el contraste entre el acto y la potencia, ¿no está ligado a la esfera del ser real, al mundo que se hace y pasa? Entonces podríamos comprender fácilmente que el despliegue de la esencia para *hombres reales* se lleve a cabo por el paso de la conducta posible a la conducta real. ¿Pero este contraste se produce también en las figuras poéticas que, sin embargo, no son reales, o incluso en las *formas puras*? Reflexionando sobre esta reserva llegaremos a discernir la relación entre la *esencia real* y la esencia de la figura poética. El hecho de haber llegado al contraste entre el acto y la potencia, especialmente en el curso de la consideración de una figura poética, debe hacernos reflexionar. La diferencia entre la crueldad como rasgo permanente de Aquiles y su *puesta en acción* cuando mató a Héctor, es bien clara. Pero si Aquiles nunca vivió, si es una cosa irreal, ¿qué sentido tendría hablar de un contraste entre una conducta posible y una conducta real? Aquí interviene la particularidad de lo que llamamos un *mundo poético* y más generalmente, un *mundo de fantasía*. Pero ya que las figuras reales, así como las figuras poéticas, tienen su imagen primitiva en las *formas puras* y se despliegan según éstas, será bueno recordar una vez más en qué sentido conviene hablar de despliegue con respecto a las formas puras mismas.

Supongamos que el Aquiles de Homero se ha formado rasgo por rasgo siguiendo la imagen primitiva de las formas puras sin alterarlo de ninguna manera. En este caso podemos decir que en esta imagen primitiva están incluidos todos los rasgos particulares y todos los comportamientos *posibles*. Podríamos decir igualmente: la forma se despliega en los rasgos particulares que le pertenecen y los comportamientos posibles, pero por *despliegue* no debe entenderse un acto temporal. La forma no es una figura *que se despliega*, sino más bien una figura *desplegada*; para ella no hay devenir, no hay cambio ni transformación, puesto que no hay tampoco paso de la posibilidad a la realidad. Por eso hemos subrayado: *comportamientos posibles*. La forma pura *Aquiles* no posee ningún *comportamiento*. Pero en ella se esbozan de antemano todos los comportamientos posibles de un hombre que la posee en su forma. En una vida humana no se

realiza todo lo que es posible al hombre según su esencia. Incluso un poema no puede más que escoger entre las posibilidades de esencia sin agotarlas. Sus figuras son *verdaderas* y *auténticas* siempre y cuando se mantengan dentro de los límites de las posibilidades de esencia.

En la vida humana real, el despliegue de la esencia es un acto temporal. No trataremos en el presente hasta qué punto es exacta la *separación* en rasgos esenciales. Porque en este objetivo, sería necesario desarrollar la estructura del alma más profundamente de lo que podemos hacerlo por el momento. Nos bastará demostrar el hecho de la *apertura de sí mismo* en la conducta viva. Las *unidades de experiencia vivida* nos habían hecho comprender por primera vez el contraste entre el ser en potencia y el ser actual, es decir, entre el ser no vivo todavía y el ser vivo y presente. Hemos visto el paso del uno al otro como el modo de ser particular de la *vida del yo*: un ser que es continuamente un devenir[83] y un pasar.

La estructura de las unidades de experiencia vivida nos ha conducido a examinar su relación con el ser esencial y el ser real, y el estudio de esta relación nos ha obligado a superar nuestro campo visual original: en parte por razones reales —ya que ese contraste va más allá— y en parte para unirnos o acercarnos a Aristóteles, para quien la realidad natural era la cosa más cercana de donde él había partido. Partiendo de la *realidad natural* del hombre, hemos vuelto a las unidades de experiencia vivida. Pero ahora han tomado otro aspecto. La que llamábamos primero *vida-del-yo*, la encontramos ahora bajo la forma de la *conducta vital* del hombre. La primera nos parecía como un conjunto de unidades de experiencia vivida, que se suceden las unas a las otras. La segunda, como un emerger de las profundidades.

La relación entre el *yo puro* y el *yo hombre*, entre *experiencias vividas puras* y *comportamientos humanos* será el objeto ulterior de nuestra investigación.[84] Ya se han hecho algunas consideraciones sobre este tema en las exposiciones del capítulo segundo. Actualmente tales discusiones dañarían el encadenamiento de nuestro texto. Debemos aceptar provisionalmente el hecho de que las unidades de experiencia vivida en cuanto tales no cambian su estructura si

83 Véase el capítulo II, apartados 2 y 3.
84 Véase el capítulo VII, apartado 3.

se consideran como los comportamientos de un hombre. Por eso debemos utilizar lo que se ha dicho antes a este respecto.

La emoción de Bismarck durante las negociaciones de paz en Nikolsburg es una experiencia vivida de cierta duración. Su desarrollo nos es conocido de una manera bastante precisa gracias a la descripción dada en sus *Gedanken und Erinnerungen* (Pensamientos y Recuerdos).[85] El viejo emperador Guillermo (todavía rey en ese tiempo), que se dejaba generalmente guiar por su gran canciller, no estaba de acuerdo con las condiciones de paz tan indulgentes propuestas por Bismarck para Austria. Todos los esfuerzos intentados por Bismarck para convencerlo fueron inútiles. El canciller Bismarck abandonó por fin la lucha, vana ya, según parecía, y se retiró a la pieza contigua. Entonces su gran tensión nerviosa provocó en él una crisis de lágrimas. Al día siguiente, después de un nuevo intento, vano también, llegó al punto en el que "afloró el pensamiento de que sería preferible para él caer de la ventana abierta del cuarto piso".[86] Pero alguien le tocó la espalda. Era el príncipe heredero —más tarde emperador Federico—, que generalmente era un adversario de la política de Bismarck. Esta vez se ofreció como mediador con su padre; tuvo más suerte que Bismarck, y Guillermo dejó de resistirse. En este choque emotivo resentido por Bismarck ¿no se manifestó una profundidad escondida? Una descripción breve y simple nos hace ver la secuencia de los acontecimientos: el esfuerzo violento de una voluntad de hierro que tiende siempre hacia un fin reconocido como justo, el trabajo intelectual a fin de elaborar las razones de manera convincente, el ataque de una voluntad opuesta y terca, el abandono en presencia de una lucha aparentemente sin esperanza, y más tarde el relajamiento de la fuerza después del cansancio excesivo.

Todo esto proviene de la profundidad de una *naturaleza* que se ha *exteriorizado* de esta manera. Este hombre es el que vive y muere por su deber, que se compromete con él con pasión hasta el fin, y que no puede abandonarlo interiormente aun cuando esté constreñido a romper exteriormente. La esencia se devela, se hace visible con los rasgos que le son inherentes y se manifiesta en la *conducta viva* a la altura del ser que le es accesible. Aquí es evidente que, a la vez, el *acto* en cuanto *ser* y el *ser* en cuanto *acto*, están realmente ligados y que

[85] Volksausgabe, Stuttgart, 1913, II, pp. 62 y ss.
[86] *Ibid.*, p. 67.

uno se complementa con el otro.[87] En este caso lo *real* se muestra igualmente como lo *eficaz*; la esencia sufre impresiones y, sacudida por éstas, *produce* en su profundidad conductas que se exteriorizan. Ahí está un *despliegue de lo esencial* en un *suceso real*. La diferencia entre la esencia y el ser desplegado de una forma pura se hace clara.

Ahora bien, se presenta un problema: ¿cómo tal procedimiento es posible en la poesía donde, sin embargo, no tiene lugar ninguna acción real? Así, la cólera de Aquiles es una unidad de experiencia vivida de cierta duración: continúa durante todo el tiempo en el que se desarrollan los acontecimientos narrados en la *Ilíada*. En los versos de la introducción se muestra igualmente esta cólera como el tema del poema. Vivimos la provocación de esta cólera en razón de la conducta arrogante del rey Agamenón;[88] vemos cómo se mantiene con terquedad contra toda tentativa de aplacamiento[89] y cómo en fin se libera bajo el efecto de un dolor todavía más profundo y bajo la influencia de potencias superiores.[90] En este caso la *conducta* se manifiesta también como si ascendiera desde las profundidades y como si se revelara la esencia. Y su *eficacia* va mucho más lejos que la vida de este hombre solo, puesto que el destino de dos pueblos se encuentra determinado por esta actitud. Pero, ¿qué significa la *eficacia* de alguien *no-real*? En el *mundo de Homero* todo pasa como en el mundo real. Los hombres se comportan como hombres reales y tienen la estructura de hombres reales: tienen una esencia y su vida es el despliegue de esa esencia. Sin embargo, todo este mundo de Homero no es real, sino un *mundo de ilusión*.

Es una imagen en el campo de la ficción: el espíritu puede producir fuera de sí cierta cosa que se parece al mundo real, puesto que lo produce según las imágenes originales de lo real, pero este mundo no es real únicamente más que por la apariencia. La cólera de Aquiles no es una cólera real, no brota de la profundidad de la esencia, no es una esencia real la que allí se despliega. Aquiles no es ni una πρώτη οὐσία, no es un existente en una realidad propia y autónoma. De igual manera que el *mundo* entero en el cual está colocado, es llevado por el espíritu del poeta (o del lector comprensivo). No "posee" su esencia, sino que le es prestada. Y a la esencia prestada le

[87] Cuando la esencia se realiza en el tiempo, alcanza la altura del ser mediante el acto.
[88] *Ilíada*, canto I.
[89] *Ibid.*, canto VIII.
[90] *Ibid.*, canto XVII.

corresponden conductas que le son realmente atribuidas en la poesía o que le pueden ser atribuidas.

Dicho esto, el contraste entre el mundo real y el mundo ficticio deberá ayudarnos a comprender lo que es la realidad y el ente real, y a resolver las cuestiones que se relacionan con él. *Lo real posee su esencia y la despliega en hechos temporales*. Es la causa original de este suceso, y los sucesos, por su parte, son reales y eficaces —por la fuerza de la causa original—, a saber: no producen otros hechos. En este caso la *esencia* es una *esencia individual* y *real*; es propia de *este* objeto y de ningún otro, es la *realización de una forma pura*, el *ser en esta forma del objeto*. En esta esencia se encuentran incluidos todo el ser-quid y el ser-así del objeto: igualmente toda determinación de género y especie, todo ser cualitativo, toda acción y toda pasión, todo lo que le corresponde en relación con este objeto está esbozado ahí de antemano, en cuanto necesarios o en potencia. Si suprimimos estas *determinaciones*, no subsiste ya ni esencia ni objeto. Es también comprensible que sin ellas no sea posible ninguna πρώτη οὐσία, aunque estas determinaciones mismas no sean πρώτη οὐσία.

Si entendemos por la esencia el τὸ τί ἦν εἶναι, entonces existe una diferencia entre Aristóteles y nosotros, porque nosotros consideramos esta expresión como una determinación individual y no como una determinación de género. En el ejemplo del *hombre-Sócrates*, hemos visto que su ser-Sócrates, diferente de su ser-hombre, está incluido en el hombre-Sócrates. Así el hombre-Sócrates es la πρώτη οὐσία = la causa original. Estamos, sin embargo, de acuerdo con Aristóteles en cuanto que él también considera el ser-hombre (que para él es el τὸ τί ἦν εἶναι de este hombre) como propio de este hombre, aunque podríamos captarlo como un concepto real.

¿Hasta qué punto es necesario mantener la diferencia entre la esencia individual y la última determinación de género en las cosas colocadas debajo del género humano? Éste será el tema de nuestra investigación especial sobre la esencia del hombre y las cosas.

El concepto de cosa puede ser tomado en una extensión que comprende todas las causas originales: hombre, seres vivientes por debajo del hombre y cosas *inanimadas*. (De ordinario, el lenguaje emplea, sin embargo, la palabra *cosa* en un sentido limitado; sea para las cosas inanimadas por oposición a lo que es vivo, sea para designar lo que es impersonal por oposición a la *persona*.)

Las cosas particulares que no son reales, por ejemplo un triángulo particular con lados, ángulos y una posición definidos, constituyen un *esto* (τόδε τί), pero no una causa original (πρώτη οὐσία). Su despliegue no es un suceso temporal, real y eficaz, ni una manifestación desde el fondo de una esencia y no hay verdadera *posesión de esencia*.

c. El concepto de forma según Aristóteles (primer ensayo)

Vamos a aclarar ahora la noción a la que Aristóteles llama *forma* (μορφή) con relación a la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) en cuanto última determinación de la cosa y con relación a la *forma pura* (εἶδος = imagen original de la cosa). Para esto, es necesario primero precisar más lo que Aristóteles entiende por μορφή.

Él investiga la forma en el campo del *devenir*.

> Todo lo que llega a ser lo hace gracias a cierta cosa y partiendo de cierta cosa; y digo *cierta cosa* en el sentido de todas las formas de ser (categorías); porque llega a ser, ya sea un *esto*, ya sea un *cuanto*, ya sea un *cual*, ya sea una cosa situada aquí o allá... aquello de donde llega a ser es lo que llamamos materia; aquello por lo cual llega a ser es un ente por naturaleza (τῶν φύσει τι ὄντων); lo que llega a ser, un hombre o una planta o cierta cosa que llamamos ante todo οὐσία. Ahora bien, *todo* lo que llega a ser por la naturaleza o por el trabajo artístico, posee una materia; porque *todo* lo que tiene su lugar aquí (es decir, lo que llega a ser) puede ser o puede no ser. Pero esto es en cada caso la materia. En general, aquello de lo cual algo está hecho, es una naturaleza, y aquello por lo que está hecho, es naturaleza. Porque lo que llega a ser, por ejemplo, la planta o el animal, posee una naturaleza; y también aquello por lo cual llega a ser: una naturaleza homogénea, llamada imagen original (εἶδος). Está, sin embargo, en otro; porque un hombre engendra a un hombre.[91]
>
> [...] Sin embargo, el arte realiza aquello cuya imagen original (εἶδος) está en el alma. Pero yo llamo εἶδος a la esencia de cada uno (τὸ τι ἦν εἶναι) y la πρώτη οὐσία.[92]

[91] *Met.*, Z 7, 1032a, pp. 12-25.

[92] *Met.*, Z 7, 1032a, p. 31; 1032b, pp. 1-2. Recordemos que Aristóteles ha llamado a "lo que está antes de todo" οὐσία, no solamente la cosa entera, sino también a su μορφή y a su ὕλη. (Véase el apartado 2 de este capítulo.)

Εἶδος posee aquí, con toda evidencia, un doble sentido: es a veces la esencia del generado y así comprendida está colocada en el mismo plano de la forma (μορφή), que le es inherente. Otras veces es la *imagen original* que precede al devenir y al devenido y que es el punto de partida del movimiento por el que llega a ser *el que está llegando a ser*. El *movimiento* es ante todo un movimiento del pensamiento, después la actividad externa que obra.

Sin embargo, la causa original no es una *forma pura*, sino que tiene su ser en un *esto*: en la obra artística, por ejemplo, está en el espíritu del artista.[93] En el devenir natural, por ejemplo, para el engendramiento de seres vivientes, es la esencia (y esto aquí significa determinación del género) del procreador. En razón de este doble sentido se puede decir "que la salud proviene de la salud, la casa de una casa (de una casa sin materia proviene una casa que tiene una materia); porque el arte de la medicina y de la arquitectura son la causa original de la salud y de la casa; pero yo entiendo por ente sin materia (οὐσία ἄνευ ὕλης) la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι)".[94]

> Así una cosa [...] no puede de ninguna manera llegar a ser si no hay ya antes algo. Ahora bien, que una parte deba necesariamente existir, es claro; porque la materia es solamente una parte, está en cierta cosa (que está llegando a la existencia) y llega a ser ella misma. Pero ahora decimos: también de lo que es conceptual (τῶν ἐν τῷ λόγῳ) [debe ya existir algo]. Porque indicamos de dos maneras lo que son los anillos de bronce; llamamos materia lo que designamos como bronce, y llamamos forma lo que presenta determinado aspecto: es el primer género en el cual está puesto. Pero el concepto del anillo de bronce contiene también la materia.[95]

Sin embargo, no se designa por la estatua *hecha de piedra*, como piedra, sino como *de piedra*, porque "mirando de cerca, no se dirá simplemente que será de piedra, ya que aquello de lo que está hecha debe cambiar y no debe permanecer".[96]

Lo que llega a ser, en sentido propio, no es ni la materia ni la forma, sino lo que contiene a los dos: ni el bronce ni la esfera, sino la esfera de bronce.

93 En el sentido amplio de arte (τέχνη, *ars*), en el que cada producción hecha según un plan es arte, el artesano y el médico son *artistas*.

94 *Met.*, Z 7, 1032b, pp. 11-14.

95 *Met.*, Z 7, 1032b, pp. 31 y ss.; 1033a, pp. 1-5.

96 *Met.*, Z 7, 1033a, pp. 21 y ss.

Ni la figura (εἶδος) —o cualquiera que sea el nombre dado a la forma (μορφή), que es un objeto sensible—[97] ni la esencia (το τι ἦν εἶναι) se hacen evidentes, y para esto no hay devenir. Porque esto (forma y esencia) es lo que llega a ser otro por el trabajo o por la naturaleza o por una fuerza. Se hace mucho más para que la esfera de bronce sea... porque se la hace de bronce y como esfera. En efecto, en esto se pone la figura y es, entonces, la esfera de bronce. Si existiera, sin embargo, un devenir del ser esfera, entonces una cosa llegaría a ser algo de otra cosa. Porque lo que llega a ser debe ser siempre divisible y una cosa de él debe ser esto y otra cosa, aquello, quiero decir: uno es la materia, otro la forma (εἶδος).[98]

"De lo que se acaba de decir resulta que lo que se llama εἶδος o οὐσία no llega a ser, sino que es la unión (σύνοδος) conocida conforme va realizándose. De ahí se sigue que todo aquello que llega a ser contiene materia y que es en parte esto y en parte aquello (materia y forma)."[99]

Una vez más Aristóteles afirma que el εἶδος no debe considerarse como una imagen original que existe separadamente de las cosas particulares y que no es necesario para explicar el devenir. Pues para las cosas naturales, el generador sería un objeto del mismo género que el engendrado, "el mismo, no según el número, sino según el género [...] porque un hombre engendra a un hombre [...]".[100]

Así es claro que no hay necesidad de ninguna manera de poner una idea (εἶδος) como ejemplo (παράδειγμα) (porque las cosas naturales son necesarias, ya ante todo son οὐσία). El generador basta más bien para producir una cosa y para motivar el ser de la forma (εἶδος) de la materia. Sin embargo, el todo compuesto de la forma así hecha de carne y hueso es Calías o Sócrates; es otro según la materia, porque ésta es otra (aquí y allá), pero es lo mismo según el εἶδος (género, forma), porque el εἶδος es indivisible.[101]

Si se dice que la forma (εἶδος) no llega a ser, se piensa inmediatamente en *lo que* es la cosa. Pero Aristóteles subraya expresamente

[97] Εἶδος no significa aquí *imagen original* y μορφή no significa *forma esencial*, sino que los dos términos son las denominaciones de la figura espacial y por esta razón son diferentes del τὸ τι ἦν εἶναι. Más adelante mostraremos que para todos los objetos materiales la forma esencial y la forma espacial se encuentran en conexión estrecha.

[98] *Met.*, Z 8, 1033b, pp. 5-13.

[99] *Met.*, Z 8, 1033b, pp. 16-20.

[100] *Met.*, Z 8, 1033b, pp. 31 y ss.

[101] *Met.*, Z 8, 1034a, pp. 2-8.

que esto es válido igualmente para el sujeto como para otros modos de ser (categorías).

"Porque lo que se genera no es la cualidad ποιόν, sino la madera hecha así, y no el tamaño (ποσόν), sino la madera o el ser viviente que tiene tal tamaño. Eso solamente es propio de οὐσία.[102] [...] a saber, que una οὐσία verdadera[103] debe precederla; ésta es la que la produce, no según la cualidad y el tamaño, sino sólo según la posibilidad."[104]

Aparece fácilmente que nuestras propias reflexiones sobre la *forma* y sobre la *esencia* se apartan en muchos puntos importantes de la exposición de Aristóteles que acabamos de citar; pero aportaremos ulteriormente mayor claridad sobre estas divergencias. Primero es necesario mostrar cuáles son las cuestiones difíciles que resultan de la concepción de Aristóteles.

Aristóteles dice: todo *devenir* supone una cosa *de la cual* existe el que llega a ser. No conoce el devenir que sería un *salir de la nada*: es decir, que la *idea de creación* le es extraña. Lo que *llega a ser* es solamente el compuesto de materia y de forma: *materia y forma deben ser eternas*.[105] ¿Ellas están unidas la una a la otra desde siempre o se deben pensar originalmente como separadas, la materia pura por una parte y la forma pura por otra?

d. El concepto de materia en Aristóteles (primer ensayo)

Casi no parece posible estudiar la *forma* sin aclarar la cuestión de la *materia*. Lo que ha sido designado como materia en los ejemplos citados hasta ahora —la madera, el bronce o la piedra— no es materia pura, sino materia ya formada en el sentido de la determinación del género y que se le encuentra por fragmentos, cada uno de los cuales es un *esto* que tiene un volumen preciso, o bien un objeto real, una πρώτη οὐσία. Aristóteles dice: "Yo llamo materia lo que es un *esto* no real (ἐνεργεία, actual), sino en potencia (δυνάμει, potencial)".[106]

102 Aquí δευτέρα οὐσία = lo que es la cosa.

103 οὐσία ἐντελεχείᾳ οὐσία = πρώτη οὐσία = una cosa del mismo género.

104 *Met.*, Z 8, 1034b, pp. 14-19.

105 Éstos son los puntos que crearon las mayores dificultades para los pensadores creyentes de la Edad Media: árabes, judíos y cristianos.

106 *Met.*, Z 1, 1042a, pp. 27 y ss.

Se podría primero relacionar esta afirmación con materia, que se le consideraría como un todo y del cual se descuidaría la *partición* en ciertas piezas particulares (por ejemplo toda la madera que existe). Pero esto no sería una buena interpretación, porque pronto aprendemos que no hay principio ni fin para la materia. Para las materias que conocemos por la experiencia existe una aparición y una desaparición. Se piensa más bien en aquello que está subyacente para explicar el devenir y la desaparición de las cosas. Aristóteles cuenta el devenir y el desaparecer entre los cambios (μεταβολαί) y da de ello la razón: en cada cambio hay una cosa que cambia; así, para el cambio de lugar, una cosa se encuentra ahora aquí, ahora allá; para el cambio de tamaño, una cosa llega a ser más grande o más pequeña; para el cambio de cualidad, una cosa que, por ejemplo, ahora es sana, y después se enferma; igual para el cambio de la οὐσία (del cambio sustancial): es necesario que una cosa en ella "actualmente esté a punto de llegar a ser y luego de desaparecer, y esta cosa, actualmente, sea fundamento en cuanto eso y enseguida, como un indefinido" (κατὰ στέρησιν, a manera de privación).[107]

Cuando los elementos se unen en una aleación química, estamos en presencia de un devenir y de una desaparición tales. Los elementos desaparecen, surge la aleación. Pero, según Aristóteles, es necesario comprender este cambio de esta manera: una cosa que es fundamental no llega a ser y no desaparece, sino que *permanece cambiando* de lo uno a lo otro. Lo fundamental es una materia que es únicamente un esto en potencia y no realmente, y para lo cual no hay devenir ni desaparición. Aristóteles subraya que cada cosa posee una materia particular, aun cuando quizá todas las materias sean reductibles a una sola o a varias materias primas (*Urstoff*).[108]

Aristóteles se pregunta si debe considerar la materia como πρώτη οὐσία o no; su duda proviene tal vez del hecho de que él comprende por ella tanto las materias conocidas por la experiencia formadas como cosas (por ejemplo, la madera o el hierro), como lo indefinido fundamental. Pero se puede igualmente dar esta interpretación a la materia en sentido de lo indefinido si se piensa que ella no es llamada οὐσία *real* sino οὐσία *posible*.

[107] *Met.*, Z 1, 1042b, pp. 1-3.

[108] En la materia prima, πρώτη ὕλη, los más antiguos presocráticos veían el fundamento original (*Urgrund*) (ἀρχή, principio) de todo ser; pero para la mayor parte de ellos, la materia prima era un ejemplo preciso y no, como para Aristóteles, algo indefinido.

El último pasaje citado nos enseña que hay *grados de lo indefinido*. La materia particular es indefinida con relación a la cosa que recibe su determinación por su forma de cosa. Sin embargo, si estas *materias particulares* (οἰκεῖαι ὕλαι) son reductibles a una sola o a varias materias primas, entonces esta materia prima debe ser algo todavía indefinido que, por una gradación de determinaciones (género, especie hasta la última determinación) conduce a las materias particulares. El concepto de la materia particular no me parece enteramente elucidado en Aristóteles. Pero a partir de ahí se hace comprensible que, según su concepción, la determinación de género (*artmässige Bestimmtheit*) por la *materia particular* en la que ella es recibida, conduzca a la existencia particular (es decir, que la materia es "principio de individuación"); porque "la materia divisible [recibe] la misma forma en diversas partes", son posibles muchos individuos del mismo género.[109] Aquí me parece estar igualmente el punto de partida de la *materia designata* o *determinata* de la materia espacialmente definida, en cuanto principio de individuación en Avicena y Tomás de Aquino:[110] "...llamo materia designada (*materia designata*) a la que se considera más determinada en su dimensión".[111] Pero nosotros trataremos esta cuestión ulteriormente.

Aunque cada cosa tenga *su* materia, sin embargo, es posible que de la misma materia lleguen a ser cosas diferentes: por ejemplo, la madera transformada en una caja o en un lecho. La diferencia está condicionada por la *causa motora*. Pero la causa motora no está limitada en la elección de lo que ella puede hacer de una materia dada: "una sierra, por ejemplo, no puede hacerse de madera".[112] De muchas materias se puede igualmente hacer la misma cosa (por ejemplo, una estatua de Hermes en madera o en piedra). En este caso "el trabajo de artista (τέχνη), en cuanto a causa motora de ser (ἀρχὴ κινοῦσα), debe ser el mismo; porque si la materia y el motor fueran diferentes, entonces lo que llega a ser lo sería igualmente".[113]

Aristóteles nos conduce, por esta reflexión sobre la materia, a la discusión sobre la forma: quiere mostrar que la materia sola no basta para explicar el devenir. Sin embargo, lo hemos señalado para

109 Bäumker, *op. cit.*, p. 284.

110 Véase Roland Gosselin, *op. cit.*, p. 59 y ss. y 104 y ss.

111 *De ente et essentia, ibid.*, p. 10. Véase *In Boethium de Trinitate*, q. 4, a. 2.

112 *Met.*, Z 4, 1044a, p. 28.

113 *Loc. cit.*, 1044a, pp. 31 y ss.

sacar, si se puede, explicaciones más precisas a propósito del concepto de la *materia particular*. Ahora bien, sobre este punto estamos confundidos por el hecho de que nuestros ejemplos han sido tomados de la actividad humana y no del devenir natural. Todo trabajo humano comienza, sin embargo, a partir de una materia concreta y definida, de una cosa real. Si un pedazo de madera es transformado en lecho, esto no quiere decir que una materia natural se transforme en otra, sino que se le da una forma espacial diferente a la misma materia: esto no es una nueva forma de cosa (forma sustancial) sino solamente una nueva cualidad (forma accidental). No es cuestión de un devenir de una cosa, sino solamente de un *cambio* en el sentido estricto de la palabra. En efecto, Aristóteles no admite como πρώτη οὐσία lo que ha sido creado por mano humana.[114] Las obras humanas no reposan en ellas mismas como las cosas naturales, sino que son fijadas con el sentido o con la determinación final que fundamenta su ser particular por el espíritu; a saber, por el espíritu de lo que define su fin y las crea de tal manera y por el espíritu de aquellos que comprenden su fin y los *tratan* según este fin. Dada esta profunda diferencia de estructura, ¿puede la obra ayudarnos a comprender la *cosa natural*, su materia y su forma? La obra, si es una cosa que cae bajo los sentidos, tiene una materia que es, ella misma, ya una cosa natural; ahora bien, no se puede pensar en las cosas naturales según el modo de las obras humanas más que pensándolas como figuras formadas por un artista o un artesano partiendo de una materia dada.[115]

Un mundo así no sería una *creación* en el sentido de nuestra fe. Hicimos notar ya que Aristóteles ignora una creación a partir de la nada. Por otra parte, su concepción no corresponde tampoco a un mundo que sería formado de una materia prima que le precedería en el tiempo. Para Platón tal cosmogénesis era posible, puesto que admitía *formas puras* separadas de la materia. Pero si consideraba, como Aristóteles, las cosas que caen bajo los sentidos como πρῶται οὐσίαι, como una primera realidad, entonces era imposible pensar en su materia —no importa en qué momento— como existente separadamente de ellas. Así que si la materia prima se pensaba como no llegada a ser, no podía ser considerada más que como formada:

[114] *Met.*, Z 2, 1043a, pp. 4 y ss.; 1043b, pp. 21 y ss.
[115] A esto corresponde el demiurgo en el *Timeo* de Platón.

dicho de otra manera, el mundo mismo o la naturaleza debía ser afirmada como eterna.

> Y el mundo es *no llegado a ser* e indestructible. Aquel que lo niega y piensa que una divinidad tan formidable y visible como el sol, la luna y el resto del cielo con los planetas y las estrellas, que en efecto comprenden todo un panteón, no difiere de las cosas hechas con las manos, éste se hace culpable de una terrible blasfemia.[116]

Este pasaje es seguido de una frase significativa que parece reposar sobre la tradición oral:

> También Aristóteles tenía la costumbre, se cuenta, de decir irónicamente que hasta entonces él no había tenido miedo más que por su casa, capaz de caer un día por tierra por los vientos violentos o por fuertes tempestades, por la ruina o por la construcción demasiado ligera; pero entonces un daño mucho más grande le amenazaba por parte de personas que, por sus doctrinas, destruirían el mundo entero.

Leyendo esta nota sobre la vida temprana de Aristóteles, se cree descubrir un poco su actitud esencial frente al mundo: comparadas a esta actitud, las argumentaciones filosóficas posteriores aparecen como sobreañadidas. El mundo le parece tan bien fundado y de una belleza tan formidable que nada puede mancharlo.

> El mundo no ha llegado a ser, puesto que una obra tan magnífica no puede haber tenido un comienzo por una decisión nueva, y es tan perfecto que ninguna fuerza ha podido jamás efectuar movimientos tan potentes ni cambios tales, ni ninguna vejez podrá intervenir en la duración de los tiempos y llevar la destrucción y la caída de este edificio cósmico.[117]

Toda materia está formada en la totalidad cósmica y toda fuerza capaz de formar está incluida en él. Así no hay nada fuera de él que pueda destruirlo.

> Pero el mundo no puede tampoco ser remplazado por ninguna cosa que existiese en ella misma. Porque en este caso la parte debería ser más

[116] Sacado del *Dialog über die Philosphie* (extractos de las obras principales de Aristóteles, traducción e introducción por Wilhelm Nestle, Leipzig, 1934, p. 27).

[117] *Op. cit.*, p. 30.

grande y poderosa que el todo, lo que es un contrasentido. En efecto, el mundo pone en movimiento todas sus partes con una fuerza extraordinaria sin ser movido por una sola de ellas.[118]

Difícilmente se puede imaginar un contraste más grande entre la fe y la alegría del mundo de Aristóteles y, por otra parte, la conducta esencial de Platón, para quien el mundo sensible no es más que una expresión débil y perecedera de las ideas.[119] Si el elogio del mundo por Aristóteles tiene una resonancia un poco panteísta, ésta desaparece en su concepción de Dios. Ciertamente, Aristóteles no conoce ningún creador del mundo, pero admite un *motor del mundo*, eterno y espiritual. El mundo mismo lo conducía a ello: el *conjunto* del mundo le parece como no generado y como imperecedero, pero en el mundo sin cesar en movimiento hay cosas que llegan a ser y que desaparecen. Puesto que cada movimiento indica otro que lo causa, y puesto que la serie no puede ser infinita, es necesario que haya un primer motor, inmóvil.[120] Pero provisionalmente este razonamiento no nos detendrá, porque importa todavía ver más claramente lo que es la *materia*. Hasta el presente sabemos que, según Aristóteles, ella jamás ha existido en cuanto materia pura y que no puede existir; no posee en sí más que un *ser posible*; la materia *real* existe sólo cuando está formada.

e. Materia y forma – potencia y acto

Aquí llegamos a la *conexión entre el problema de la materia y de la forma y el problema del acto y la potencia*.[121] Es necesario tratar de aclarar el uno por el otro. Cuando consideramos el acto y la potencia como *ser real* y *ser posible*, así como lo hemos hecho, es claro que nuestra investigación acerca de lo que es οὐσία no puede pasar por alto esta oposición. Οὐσία contiene —así como lo hemos encontrado— la inteligencia: *algo que tiene una perfección del ser* con relación a otro.

118 *Ibid.*

119 A propósito de este contraste, es significativa la transformación aristotélica de la alegoría de la caverna de Platón (*loc. cit.*, p. 32).

120 *Met.*, Λ 7, 1072a, pp. 21 y ss.

121 En efecto, al libro H de la *Metafísica*, que trata de la materia y de la forma, le sigue inmediatamente la discusión sobre la potencia y el acto en el libro Θ.

Por eso el ente era, en un sentido muy amplio, lo *existente* frente a lo que es solamente pensado. Entre los existentes, el *autónomo* tenía una superioridad sobre lo dependiente. Este último no participa del ser de un existente autónomo más que por su pertenencia a éste: se reduce a una determinación de género y de especie y a las cualidades de los objetos autónomos.

La máxima perfección de ser fue atribuida por Aristóteles a las *cosas reales*: éstas son llamadas ante todo οὐσία y, por consiguiente, πρώτη οὐσία. Así hemos encontrado la conexión entre la οὐσία, en cuanto ente por excelencia, y la ἐνέργεια (realidad, acto); *la realidad es la máxima perfección de ser, lo real es el ente en su sentido propio*. Por el contrario, la *posibilidad* (δύναμις, potencia) es el *grado preliminar* de la realidad, lo posible no es todavía ente en el sentido pleno. Pero ahí donde hay un grado preliminar, hay también una ascensión hacia un grado superior: el paso de la potencia a la realidad es el *devenir,* más precisamente, este paso pertenece al devenir, porque hemos visto anteriormente que el devenir en el sentido más preciso es un ser sacado de la nada a la existencia. Pero el ser en el cual está colocado interiormente es siempre al mismo tiempo real y posible.[122]

En el campo del devenir existe el contraste entre la realidad y la posibilidad. Todo ente de este campo es también escindido por esta oposición: no sólo el ente en el sentido más propio, la cosa misma, sino también todo lo que se le *añade*: sea realmente, sea lo que se le puede añadir. Toda clase de *movimiento* o *cambio* es un *paso de la potencia a la realidad* y viceversa.

Sin embargo, ya que lo real, que es una cosa que llega a ser, según Aristóteles, es un compuesto de forma y de materia, estos *componentes* de lo real también deben *concernir* al contraste existente entre posibilidad y realidad. La materia *no formada* tiene solamente, lo hemos dicho, *un ser posible*. Sin embargo, el significado de esta afirmación no está todavía completamente claro, puesto que *potencia y realidad* tienen muchos sentidos.

Aristóteles menciona la *posibilidad lógica* únicamente de manera exclusiva. En este sentido, una cosa posible significaría solamente que su contrario no es necesario.[123]

Esta afirmación no concierne todavía un grado preliminar del ser real. Lo que se considera aquí es la δύναμις (potencia), en cuanto

122 Véase el capítulo II, apartados 3 y 4.

123 *Met.*, Δ 12, 1019b, pp. 22 y ss.; y 1046a, p. 4.

poder; y eso significa "el fundamento del ser (ἀρχή, principio)[124] del cambio o del movimiento en otro, en cuanto que es un otro, y después por otro, en cuanto que es otro".[125] El ser curado se produce en el enfermo que sana. El arte de sanar, sin embargo, el poder de sanar que provoca este *movimiento* no tiene su ser en el enfermo, sino en el médico (a no ser en el caso especial en que el enfermo fuera también médico). El solo arte de sanar, sin embargo, no basta para sanar ni para ser curado; debe agregarse la capacidad del enfermo de ser curado.

El primero es una capacidad *de hacer*, el segundo una capacidad *de padecer* (potencia activa y pasiva). Una cosa es llamada capaz en el sentido fundamental, cuando puede hacer *bien* una cosa. (Por el contrario, la incapacidad no es un no-poder total, sino solamente el no-poder hacer una cosa bien.) Por otra parte, el poder sufrir es bueno cuando hace apto a un cambio hacia el bien. Sin embargo, una capacidad completamente excelente es la de poseer la *potencia* de resistir a todas las influencias exteriores y quedar absolutamente sin cambio, por tanto, de no estar sometido a ningún sufrimiento. No obstante, Aristóteles retiene como significado fundamental de *capacidad* el del "fundamento del ser del cambio en otro en cuanto otro".[126]

La capacidad de hacer y la de sufrir están ligadas de manera diferente. Primero, estos dos poderes están unidos en la misma cosa que posee el poder de sufrir y de provocar el sufrimiento en otros. Enseguida, a todo *hecho de padecer* pertenece un hacer o un obrar; pero aquel que obra y el que padece son cosas diferentes. Como causa de la pasión no se da solamente, sin embargo, el poder de padecer del paciente, sino también el hecho "de que la materia también es un fundamento del ser (ἀρχή)".[127] "Así la grasa es combustible y lo que carece de solidez es frágil..."

Si la materia debe considerarse como fundamento del ser que tiene ciertas facultades, no puede ser pensada como indefinida y,

[124] Fundamento *del ser* se dice por oposición a fundamento *lógico*: el *ser* que allí está contenido debe distinguirse del simple ser-pensado; abarca a la vez la *existencia como devenir* y como *suceso*.

[125] *Met.*, Δ 11, 1019a, pp. 19 y ss.

[126] *Met.*, H 1, 1046a, pp. 10 y ss. Véase también la discusión acerca del acto y de la potencia en el capítulo I, apartado 1; capítulo II, apartado 1; capítulo III, apartados 4, *a* y 8 de este capítulo.

[127] *Met.*, H 1, 1046a, p. 23.

además, no puede coincidir con las facultades que tienen su fundamento en ella. Si a la materia (*prima materia*) se le llama *potencia*, no se le admitirá como fundamento del ser, o bien no se le considerará como completamente indefinida. P.G. Manser o.p.[128] se decide por la segunda solución: para él, la prima materia "no es —según su ser interno— una especie de sustancia definida, pero sí es una cosa sustancial con relación al *compositum*", y por esa razón "no puede ser una *nada*".

Así llegamos al extraño concepto de una cosa[129] indefinida y, sin embargo, no enteramente indefinida. A esta dificultad se le agrega ahora otra: esta cosa indefinida no puede ser una potencia en el sentido de una capacidad: por ejemplo, la capacidad de quemar y de brillar. Por *capacidad* entendemos la facultad de *una cosa*, a saber, la facultad de un hacer o de un padecer determinado. Un *poder indefinido* no es más difícil de imaginar que una *cosa indefinida*. Manser parece encontrar la solución

> en la existencia del ser potencial (κατὰ δύναμιν) como intermediario entre la *nada* y lo *real*. Ahora bien, esto es para el devenir corporal y sustancial precisamente la materia prima que es el fundamento de todo lo que llega a ser y desaparece en el sujeto: lo que acaba de ser actualizado en ella, desaparece por la pérdida de la forma y lo *nuevo* surge en ella como en una madre por la adquisición de una forma.

Pero no encuentro que por esta explicación sea completamente resuelta la dificultad, pues con toda evidencia aquí se ha descuidado la separación entre el *ser* y el *ente*. A propósito de la potencia en el sentido de la capacidad, sólo puedo decir: es una posibilidad inherente a un ente. Y la *materia prima* debería designarse como este ente y no como un ser posible. Sería *una cosa* a la cual correspondería el ser (si no en la concepción aristotélica, sí en la doctrina tomista que considera la *prima materia* como *creada* y que no hace coincidir el ser y el ente más que para el primer ente no-creado.)

Por el momento haremos a un lado esto que deberíamos entender como cierta cosa extraña.[130] En los pasajes de Aristóteles que hemos citado, la dificultad me parece todavía susceptible de supresión,

[128] *Das Wesen des Thomismus*2, Friburgo (Suiza), 1935, pp. 601 y ss.

[129] En el lenguaje normal, cuando hablamos de "algo indefinido" no pensamos en una cosa indefinida en sí sino en algo que no podemos *nosotros* definir.

[130] Para la solución, véanse los apartados 3, *l* y 4, *m* de este capítulo.

puesto que lo que se indica como *materia* no debe comprenderse en el sentido de *materia prima*. Si la grasa se designa como fundamento de ser de la combustibilidad, entonces se designa por esta grasa la materia, y por la combustibilidad, la capacidad, y estas dos cosas no coinciden.

La *capacidad* tiene su raíz en la *materia*, pero la materia no es aquí una materia indefinida, no-formada; no es, por tanto, todavía real, sino que es una materia definida y real: en la cosa está de antemano lo que se puede hacer con ella. La realización de esas posibilidades está, sin embargo, ligada a las facultades de eficacia de otras cosas: el ser quemado depende del calor de lo que quema, el estar-compuesto de las piedras de la casa depende del arte del arquitecto. Pero "lo que es una unidad natural no puede sufrir por sí mismo".[131]

La última anotación aborda la cuestión del paso del ser posible al ser real. Este paso se hace —como lo mostraremos mejor— de manera diferente para el devenir natural y para la creación de una obra, según que el *poder* esté desprovisto de razón o que sea racional. (Será todavía necesario verificar cómo se comportan entre sí estas dos clases de contrastes.) Es importante para nosotros seguir dichas diferencias, ya que los ejemplos sacados de la esfera de la obra creada, como hemos visto, nos ocultan la relación entre la forma y la materia en la realidad natural más de lo que nos la descubren. Ante todo se trata de constatar ahora lo que Aristóteles entiende por *naturaleza*.[132]

f. Naturaleza, materia y forma

> La naturaleza (φύσις) significa en un sentido la génesis de lo que tiene un crecimiento (pronunciando la υ de manera larga). En el otro sentido se llama naturaleza aquello de lo que sale lo que crece como si ya estuviera allí contenido. Enseguida puede ser también lo que da el primer movimiento en cada ente natural en cuanto que este movimiento está en él como en una cosa con tal género.[133] Ahora bien, se habla de crecimiento (φύεσθαι) en cada cosa que adquiere un aumento por otra cosa:

[131] *Op. cit.*, p. 28.

[132] Para los lectores todavía no familiarizados con la *Metafísica*, la fuente más importante para tales afirmaciones es el libro Δ, consagrado a dilucidar las nociones básicas.

[133] Por ejemplo, en un ser viviente, el movimiento autónomo al encuentro de un movimiento de caída o de otro movimiento solamente físico al que él obedece.

por contacto, por el hecho de estar ligado a otro, por el hecho de ser injertado en otro como los embriones que no han nacido todavía. El estar ligado a otro es diferente del contacto; en este caso, aparte del contacto, no necesita existir nada más; pero cuando dos cosas se ligan, hay una cosa idéntica en las dos y que hace que ellas no estén solamente en contacto, sino que estén ligadas entre sí y que no sean nada más que uno en cuanto a cosas ligadas (συνεχές, continuo) según su tamaño, (como cantidad, ποσόν), pero no según su cualidad. Enseguida, se llama *naturaleza* aquello de lo que provienen las cosas en cuanto primero y del que llegan a ser las cosas que no son por naturaleza;[134] o bien una cosa no-formada que no puede cambiar por su propio poder: por ejemplo, en una estatua o en instrumentos de bronce, el *bronce* se llama su naturaleza, en los objetos de *madera,* es la madera [...] porque de éstas [naturalezas] está hecha toda cosa mientras permanece la materia prima (πρώτη ὕλη, prima materia). En este sentido se llama también a los elementos de la naturaleza cosas naturales: unos llaman así al fuego, otros a la tierra, al aire o al agua, o a otra cosa semejante, unos llaman así a ciertos elementos, otros a todos los elementos. En un sentido todavía más diferente, se llama οὐσία a la naturaleza de las cosas naturales: así cuando se dice que la naturaleza es el primer compuesto o, como Empédocles, cuando se niega una naturaleza de las cosas y se admite la palabra solamente en cuanto nombre para la mezcla y la separación en la que él ve lo verdaderamente *real.* Por esto, a propósito de lo que es natural (φύσει) o que llega a ser natural —aun si se encuentra ya presente aquello de donde nace un devenir o un ser naturalmente— decimos también que no posee su naturaleza, cuando no posee todavía su figura (εἶδος) ni su forma (μορφή). Es natural solamente lo que consiste en los dos (lo que no está todavía formado y la forma), por ejemplo, los seres vivos y sus partes. La naturaleza es por una parte la materia prima (πρώτη ὕλη) en un doble sentido:[135] ya sea en cuanto original para cierta cosa, ya sea en cuanto lo original sin más; así para obras en bronce el bronce es el original, pero el original sin más es quizá el agua si toda materia que puede fundirse es agua.[136] Por otra parte, la naturaleza es la forma

[134] Desgraciadamente, en este lugar importante difieren las versiones: en la versión de París (E), *falta* el μή (no), y así resulta un sentido completamente diferente. Según esta versión los productos de arte serían solamente puestos como ejemplo; el verdadero sentido de "naturaleza" sería "la materia prima" de donde comienzan a ser las cosas naturales. Según las otras versiones, "las naturalezas" significaría: las materias naturales encontradas por el trabajo del hombre, del artesano.

[135] Aquí y en otros lugares Aristóteles no emplea solamente el término ὕλη (materia) sino también πρώτη ὕλη (materia prima), no para el indefinido, sino para ciertas materias (bronce, agua).

[136] Aristóteles y Platón explicaban la fusibilidad de los metales diciendo que eran agua.

> (εἶδος) y la οὐσία. Pero ésta es la meta del devenir. Por eso en un sentido metamórfico se llama naturaleza a toda οὐσία, puesto que la naturaleza es también una οὐσία. Conforme a lo que se ha dicho, *naturaleza* en el primer sentido verdadero es la οὐσία de las cosas que poseen el principio del movimiento como tal en sí mismas. Porque a la materia se le llama naturaleza, puesto que la asume; al devenir y al crecimiento se les llama así porque son movimientos que parten de ella. Y este principio del movimiento en las cosas naturales se encuentra en ellas de maneras diferentes: en potencia o realmente (δυνάμει ἢ ἐηνεργείᾳ), potencial o actualmente.[137]

Si Aristóteles en este resumen llama a la οὐσία de las cosas la naturaleza en el sentido más verdadero, no piensa ciertamente en la cosa misma, sino en lo que había llamado antes τὸ εἶδος χαὶ ἡ οὐσία: la *forma sustancial* o *esencial* según el lenguaje escolástico. A la *naturaleza* en sentido amplio corresponde la οὐσία en el sentido más amplio de lo existente sin más.

g. Devenir natural

Lo dicho a propósito de la materia de las cosas naturales es de una gran importancia para nuestro problema. Es la materia quien debe ser lo que existe antes, incluso antes de que la cosa tenga todavía su *forma* o su *naturaleza*; ella es lo *informe*[138] de donde brota el devenir natural. Puesto que la materia es el fundamento del devenir, a saber, el punto de partida para el paso al ser-real, esconde en sí la facultad de llegar a ser la *cosa real* respectiva, o *es* esta cosa en potencia (δυνάμει, potencialmente). No es un no ente, sino que se encuentra en el grado particular del ser entre el no-ser y el ser real (actual, ἐνεργείᾳ) que hemos llamado el *grado preliminar del ser real*. Aristóteles dice que la materia *asume* en sí la forma o la naturaleza. Esta expresión es importante para comprender el ser y el devenir naturales. Pero encontramos allí una gran dificultad. Que el bronce *asuma* en sí la *forma* del escudo y que exista antes de llegar a ser escudo es evidente. Sin embargo, ¿quién es el que *asume* la forma del rosal antes de que llegue a ser rosal? ¿Cómo es preciso imaginar la *recepción* y el *devenir*?

137 *Met.*, Δ 4, 1014b, p. 16; 1015a, p. 19.

138 El término griego es ἀρρύθμιστον = lo que no está ordenado según la justa medida.

De nuevo buscamos la respuesta en el texto de Aristóteles:

> [...] en todos los seres vivos plenamente desarrollados y no mutilados de alguna manera o que nacen de sí mismos, es el acto el más natural engendrar a otro ser de la misma especie: entonces un animal (engendra) a otro animal, una planta a otra planta, a fin de participar en la medida de lo posible de lo eterno y lo divino. Porque todos los seres tienden hacia esto y todo su actuar humano se orienta hacia eso. Ahora bien, puesto que no pueden ponerse en contacto inmediato con lo eterno y lo divino, porque ningún ser individual entre las creaturas perecederas puede tener una duración permanente, participan de ello en la medida de su posibilidad: unos más, otros menos; y el ser continúa enseguida, no en cuanto él mismo, sino como él mismo, no como ser particular individual, sino como uno de la especie [...][139]

La capacidad de los seres vivos de engendrar a otros seres de su especie es considerada por Aristóteles como un poder del alma. El alma es la *forma de esencia* (οὐσία) de los cuerpos animados y en cuanto tal la causa de su ser.

"Porque la sustancia es para todas las cosas la causa del ser. Pero esto vale para los seres vivos en la vida."[140] Es al mismo tiempo el principio interior del movimiento, y el crecimiento y la disminución están fundados también en ella, porque:

> el crecimiento y el decrecimiento no pueden tener lugar más que presuponiendo la nutrición; la nutrición, sin embargo, se presenta solamente en un ser que participa de la vida [...] Ahora bien, puesto que nada de lo que participa de la vida *se nutre*, el cuerpo animado en cuanto tal es el que se nutre, y la nutrición pertenece entonces a los seres animados y no es una cosa puramente accidental. Pero hay una diferencia entre nutrición y crecimiento, porque en cuanto que el ser animado posee cantidad, crece; pero en cuanto es ente definido y una sustancia, tiene necesidad de nutrición.[141] Porque ésta mantiene a la sustancia que subsiste mientras se nutra. Provoca también la *generación*, seguramente no la del ser mismo que es nutrido, sino la de otro de su especie. Porque la sustancia del primero está ya presente y ningún ser se engendra a sí

139 Aristóteles, *De anima*, B 4, 415a, pp. 14 y ss. (Nestle, *Aristotels' Hauptwerke*; pp. 156 y ss.).

140 *Ibid.*, p. 157.

141 ¿La οὐσία es nuevamente la cosa particular (τόδε τι) o, como antes, su *forma*? Estas dos nociones están muy cercanas en los seres vivos, así como lo demostrará inmediatamente la discusión acerca de la importancia de la nutrición.

mismo, sino que solamente se conserva. Por esto este principio del alma es el poder de conservar la esencia que la lleva en sí, en cuanto tal. Pero la nutrición le da la actualidad. Por eso no puede existir cuando está privado de nutrición. Aquí es necesario distinguir tres cosas: lo que es nutrido, aquello por lo que una cosa se nutre y lo que nutre: así, el que nutre es el alma en su grado ínfimo, el nutrido es el cuerpo en el que habita esta alma y aquello por lo cual se efectúa la nutrición es el alimento. Ya que es justo designar a cada ser según su fin y que éste consiste en engendrar un ser de la misma especie, el alma en su grado más bajo es el poder de engendrar a un ser de la misma especie.[142]

Ahora bien, vamos a considerar separadamente los procesos de la nutrición y de la generación, considerados aquí como unidos en conjunto. Trataremos de captar así, en la medida de lo posible, la relación entre la materia y la forma en las cosas naturales; más adelante será necesario preguntarse si lo que aquí está constatado para los seres vivos vale también para las *cosas inanimadas*, en cuanto a que ellas son *naturaleza pura*, es decir, no trabajadas todavía por la mano del hombre.

h. La nutrición como ejemplo de una materia que recibe una forma

En lo que concierne a la nutrición, se puede establecer una triple distinción: el alma (*die Seele*) es la que nutre, el cuerpo (*der Körper*)* es lo nutrido, el alimento, lo que nutre al cuerpo. Así, conviene considerar el alma como una *forma*, el cuerpo (*der Leib*) (es decir el cuerpo animado —*der beseelte Körper*), como la materia informada** por esta forma y el alimento como lo que es todavía informe y susceptible de recibir una forma.

Pero esta *ausencia de forma* no es una ausencia de forma pura y simple. Las materias nutritivas son informes solamente en la medida en que ellas todavía no están informadas por el cuerpo, pero que llevan en sí la *posibilidad* de tal información (*la potencia pasiva*). Y, en este sentido, esas materias nutritivas son para el cuerpo una

[142] *Op. cit.*, pp. 157 y ss.

* *Körper* puede aplicarse a los cuerpos inanimados, materiales, mientras que *Leib* designa únicamente al cuerpo vivo. *Leib* significa a menudo la vida. [N. del T.]

** Esta palabra, que es a menudo empleada por E. Stein en las páginas siguientes, preferimos traducirla de aquí en adelante por el término escolástico "información": el hecho de tomar una forma. [N. del T.]

materia prima, pero no lo son simplemente, pues son cosas enteramente determinadas y reales. Para encontrar una *materia prima* propiamente dicha, una cosa absolutamente informe (suponiendo que esto pueda encontrarse), estaríamos obligados a volver mucho más atrás. Pero, por el momento, es importante ya que hayamos encontrado en la nutrición un proceso natural, a cuyo propósito se puede hablar, con todo derecho, de *toma de forma* (*Formung*).

A este propósito, es necesario hacer todavía muchas distinciones: la transformación química de las materias absorbidas en materias susceptibles de permitir *ser informadas* por el cuerpo y la estructura del cuerpo a partir de materias así preparadas.[143] La *elaboración* de las materias nutritivas permite retirar lo que en ellas es útil para el cuerpo y poner aparte lo que es inutilizable. Antes de comenzar este trabajo (la digestión), las materias recibidas son cuerpos extraños y lo que es inutilizable sigue siendo cuerpo extraño y debe ser eliminado de nuevo. Pero lo que es útil recibe una *información interna*; es agregado al cuerpo, en cuanto a cuerpo que tiene una forma y una estructura espacial. Además, recibe la vida (*die Beseelung*), que hace de ella una parte del cuerpo animado y por consiguiente un instrumento (*órgano*) del alma y de sus actividades. El empleo de materias nutritivas para la construcción de un cuerpo que tiene una forma determinada nos recuerda la formación de una obra de arte.

Sin embargo, la toma de forma esencial se encuentra en la animación (*Beseelung*): ésta es fundamental para la edificación de la forma espacial, que aquí precisamente no se realiza como en una obra humana —por ejemplo la construcción de una casa— por la acción de los gestos exteriores de un constructor, sino *naturalmente* en el interior mismo del todo natural, en el que las materias que sirven para la construcción son introducidas por este centro vital que llamamos *alma* (en el sentido amplio que la palabra alma posee en la lengua de Aristóteles y en la de los escolásticos): precisamente porque la obra de arte no posee esta unidad de un todo mantenido interiormente, no es una *naturaleza* ni una *sustancia* (οὐσία).[144]

143 La unión y la separación de las materias se producen según leyes idénticas a las observadas en los procesos químicos de la naturaleza exterior; se les pueden traducir por las mismas fórmulas. Sin embargo, no se trata de un proceso simplemente químico, sino de un proceso vital. Depende de la condición de conjunto del ser viviente, la manera de asimilar los nutrientes que absorbe.

144 Cuando se califica una obra de arte de "animada", no es más que un modo simbólico de expresarse. La "idea" que "vive en ella" no vive realmente en ella, sino que le es "conferida".

Desde el punto de vista del ser vivo que, gracias a la nutrición, se mantiene en la existencia y se desarrolla, se trata de un proceso en el que el ser vivo anima a una materia inanimada, *asimilándola* y haciendo de ella una parte de sí misma. El *poder* de obrar así pertenece a su esencia: está hecho de tal manera que pueda asimilar materias que le son extrañas y la actualización de este poder (el acto de esta *potencia*) es una manera de ser de su ser, que es vida, una *actualización de la vida*. Así, el ser viviente ya está supuesto como un "viviente-real"; no es sólo nutriéndose como lo llega a ser y recibe su *forma*, sino al contrario, actúa fundándose en su forma propia. Sin embargo, las materias absorbidas adquieren en el curso de la nutrición una nueva información (*Formung*): llegan a ser absolutamente diferentes de lo que eran antes.

i. Elementos y materia prima. Ambivalencia del concepto aristotélico de materia

Cuando se forma el agua con el hidrógeno y con el oxígeno, llega a la existencia una cosa nueva en lugar de aquellos elementos primeros. De acuerdo con la concepción aristotélica, la presencia de un fundamento es absolutamente indispensable para esta operación: este sujeto recibe una nueva *naturaleza* o *forma*, mientras que se despoja de la antigua. El *último* fundamento no puede ser más que la *materia prima* que es el objeto de nuestras investigaciones, en el sentido propio de la palabra: ésta es indeterminada y, considerada en sí, es una cosa no real.

En efecto, para Aristóteles la naturaleza es concebida como una construcción jerarquizada de formas y de materias: las cosas corporales conocidas empíricamente están compuestas de elementos (los cuerpos celestes son sacados del éter, los cuerpos terrestres se componen de fuego, de agua, de aire y de tierra); los elementos representan el último grado de la *materia informada*; lo que ha sido informado en esos elementos es la *materia prima*. Pero, en sí, la materia prima no posee jamás la existencia sin recibir una forma; ahora bien, jamás se ha producido una *información* (*Formung*) en cuanto proceso temporal, que haya *informado* a la materia prima en elementos. Si esto es así, ¿qué es lo que obliga a Aristóteles a admitir de manera general una estructura tan extraña y hacer la

distinción entre forma y materia en las cosas naturales? Manifiestamente es la posibilidad del paso de una cosa a otra.

Aristóteles cree en la posibilidad de la transformación de un elemento en otro elemento y esa transformación no puede explicarse más que por la presencia, en esos dos elementos, de un sustrato común que tiene la posibilidad de ser tal o cual elemento. Si uno se atiene a lo que se acaba de decir, el *sentido de la palabra materia prima* es la siguiente: un *estado de receptividad* a todas las formas de las cosas, la *posibilidad de llegar a ser todas las cosas*; el sentido de la palabra está perfectamente circunscrito si se emplea la expresión: *grado elemental de lo real* (δύναμις, potencia). Así, *materia* y potencia parecen coincidir. Ya hemos encontrado este pensamiento y hemos visto las dificultades suscitadas por tal concepción.[145] Todo ser es el ser de un ente (en cuanto al ser primero, en el que el ser y el ente son una sola cosa, podemos aquí dejar de considerarlo ya que la oposición del acto y de la potencia tampoco existe en él). Un *ser posible*, sin *una cosa* de la que es el ser, no puede ser puesto en sí.

Nosotros nos hemos explicado claramente acerca de este punto: toda realidad finita es al mismo tiempo real y posible: es decir, una parte de su naturaleza es efectivamente realizada, pero queda en esta naturaleza otra cosa susceptible de un desarrollo ulterior. Lo real es aquí fundamento de lo posible. ¿Se puede concebir algo posible sin tal fundamento real? El concepto aristotélico de materia tiene un doble significado:

1) Las materias que han sido ya *informadas*, pero que llevan en sí la posibilidad de otra información.
2) Lo que es completamente informe, lo que no es todavía real, sino solamente posible. Chocamos siempre con esta ambivalencia.

Aristóteles pensaba lograr conducir a la unidad estos dos significados apelando a la ὕλη que había supuesto para explicar el devenir: un *ente* "que desde cierto punto de vista es un *no-ente*, y también [apelando a] un *no-ente*, que desde cierto punto de vista es un ente".[146]

De hecho, la primera y la segunda mitad de la definición designan cosas completamente diferentes: el ente que desde cierto punto de vista no es, equivale a lo real susceptible de recibir otras determi-

[145] Véase el apartado 3, *e* de este capítulo.

[146] Véase Bäumker, *op. cit.*, pp. 212 y ss., y Aristóteles, *Physik* I, 8, 191a, p. 23; b. p. 34.

naciones; el no-ente que desde cierto punto de vista es equivale a lo que no es todavía real, sino solamente posible. El primero se nos presenta en toda la realidad natural, el segundo suscita tan graves dificultades, que se comprende por qué Bäumker no quiso de ninguna manera tomarlo en consideración.[147]

En efecto, según él, el concepto aristotélico llega a un "realismo que va demasiado lejos" y la posibilidad de un nuevo estado, fundado en una naturaleza real, la considera como una realidad particular.[148] ¿Pero es tan fácil terminar con el concepto de materia prima? ¿No nos remite a una cosa que se deja capturar intuitivamente?

j. El concepto de materia según Aristóteles y Platón

Es interesante que Aristóteles y Platón, partiendo de caminos enteramente diferentes, hayan llegado los dos a lo que Aristóteles llama la ὕλη (Platón no se sirve todavía de esta expresión). Para Aristóteles la ὕλη es lo que permite explicar los hechos experimentales incontestables del *devenir*. Platón, habiendo partido del punto de vista de la diferencia que existe entre las ideas y sus *representaciones*, los objetos terrenales, no puede escapar a la necesidad de suscitar un tercer término, susceptible de dar cuenta de esta diferencia: una *nodriza* (*Amme*) o un *receptáculo* de todo lo que llega a ser; este receptáculo es "un ser invisible, informe, que recibe todo, que participa en cierta medida de lo inteligible de una manera muy difícil de entender..." Bäumker trató de demostrar con mucha perspicacia que Platón, por esta *materia primera*, no designó otra cosa que el espacio vacío,[149] aquello *en lo que* (*worin*) los cuerpos se encuentran y no aquello *de lo que* (*woraus*) están constituidos. Dice que Platón no hizo diferencia entre los cuerpos matemáticos y los cuerpos físicos; tampoco distinguió el *espacio* de lo que *llena el espacio*. El *Timeo* hace alusión, además de a la materia *prima*, a una materia *segunda*, "presente antes de la formación del mundo, independiente de Dios y por consiguiente eterna, sensible y corporal", a una masa sin orden y de un movimiento irregular, a la que Dios solo confiere el orden y la armonía.

147 Véase su crítica del concepto aristotélico de la materia, *op. cit.*, pp. 247 y ss.

148 Véase el apartado 5, *b* de este capítulo.

149 *Op. cit.*, pp. 184 y ss.

Bäumker (con Zeller) no reconoce el auténtico pensamiento de Platón; ve ahí simplemente una "reminiscencia de la antigua concepción del caos". Se podría objetar que lo que Platón nos expone bajo la forma de un mito podría ser considerado como una cosa más seria; y si fuera de la materia primera (que ha designado él mismo como el espacio) introduce una materia segunda, es que no ha considerado la primera como suficiente para llenar la función reservada precisamente al tercer término, situado entre las ideas y las cosas sensibles, a saber: explicar la diferencia que existe entre estas dos realidades.

Sin embargo, no se trata aquí de examinar el pro y el contra de las distintas concepciones posibles del platonismo. El encuentro de espíritus tan diferentes como los de Aristóteles y Platón en la búsqueda de lo que les parece indispensable para poder comprender la naturaleza sensible (o más bien el hecho de que Aristóteles se ha detenido en una concepción semejante a la de Platón a pesar de su visión del mundo completamente diferente) nos permite reconocer solamente que estos dos autores han admitido una cosa real de una manera por demás oscura y lejana, y es algo que conviene ahora profundizar más todavía.

k. Ensayo de explicación de los términos materia (Stoff), *materialidad* (Materie), *masa pura* (pure Masse)

Si entendemos por ideas platónicas lo que hemos descrito como *esencias* o *quididades* o también como *formas puras*, y si ponemos bajo nuestra mirada el mundo de las cosas sensibles, el contraste surge inmediatamente: de un lado, se encuentra todo lo que escapa a todo devenir y a todo cambio, lo que es perfecto en sí (*in sich vollendete*), independiente de todo lo que pasa en este mundo, y que sólo el espíritu puede aprehender; del otro lado, un mundo de cosas que vienen a la existencia y se desarrollan; estas dos cosas actúan sobre otras y sufren a su vez la acción de estas últimas.

Las llevan consigo en la lucha contra otras cosas y, después de muchas vicisitudes, terminan, sin embargo por desaparecer; además hay un mundo que cae bajo nuestros sentidos con una importunidad incontestable. Pero lo que acabamos de decir para caracterizar este mundo sensible vale igualmente para las representaciones

en las que el elemento psíquico tiene ventaja sobre el elemento material y espacial.[150]

Sin embargo, en el estudio presente, en el que tenemos la intención de dar cuenta del elemento material en cuanto tal, nos limitaremos a la *naturaleza exterior.*[151] La expresión *naturaleza exterior* no significa *lo que está fuera de mí*, sino lo que *posee esencialmente un carácter de exterioridad.*[152] Es todo lo que es material.[153]

Sin embargo, el hecho de poseer este carácter de exterioridad no significa automáticamente que se trate de una cosa material. Una imagen real producida por el juego de un espejo correspondiente tiene también una forma exterior, y además *verdaderamente real* y no simplemente *aparente*. Pero si la hubiéramos tomado antes por una cosa auténtica y descubrimos enseguida la ilusión de la que hemos sido objeto, cambia para nosotros de importancia; lo que tomábamos por una cosa consistente y realizada en sí misma, se transforma en una cosa vacía e ilusoria.

Se trata de una cosa que no está fundamentada en sí misma, sino que "necesita esencialmente [...] otra fuente de realidad".[154] Esto solamente tiene una *apariencia exterior, no es en sí*, y "esto porque [...] [tampoco existe] *fuera de sí mismo* en la exterioridad..." Por el contrario, lo que es material existe, se mantiene en un estado que le pertenece como propio y se manifiesta hacia el exterior. Se traduce en un fenómeno sensible, que es lo que se manifiesta en cuanto tal (*das Kundgebende*).

Siendo unidades fenomenales *no tienen ninguna existencia en el espacio* que les pertenezca como propio. Son llevadas a la existencia por una cosa que les es exterior y se desvanecen en el momento en que desaparecen estas condiciones externas de su existencia. Una cosa material no puede perder su existencia de una manera tan

150 Donde se oponen *espíritu y materia*, allí la materia debe entenderse como llenando un espacio. Más tarde se examinará la cuestión de saber si en el interior de lo psíquico se puede hablar también de una materia (capítulo VII, apartado 5, *f*).

151 Los pasajes que van a seguir se refieren a las investigaciones acerca de la *materialidad* en H. Conrad-Martius, *Realontologie* (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tomo VI, Halle, 1923, la paginación aquí indicada es la de un tiraje especial).

152 *Op. cit.*, p. 33.

153 En el sentido en que hemos empleado hasta aquí la palabra para traducir la expresión aristotélica de ὕλη = materia. Pero dado que H. Conrad-Martius distingue todavía *materialidad* y *materia* (*Materie* und *Stoff*), hablaremos igualmente de materialidad hasta que consideremos sus conclusiones.

154 *Op. cit.*, p. 37.

simple. Goza de una *seguridad bien asegurada*, pero esa seguridad se acompaña de una *inmovilidad y de una fijeza existencial*. Este carácter diferencia al elemento material no solamente del ser móvil o fugitivo de la simple unidad fenomenal, sino también de las esencias, que no se manifiestan más que de tiempo en tiempo en el mundo exterior.

Por el contrario, estas esencias no están fundadas en condiciones externas, sino sobre una fuerza que les es propia; las esencias "pueden [...] disimularse realmente en el envoltorio de esta existencia natural".[155] La posibilidad para ellas "de encarnarse en esta existencia material gracias a una fuerza sustancial propia y de poder de nuevo evadirse" excluye toda posición material natural de estas esencias. El cuerpo material "ya no es una expresión original" de "una fuerza libre subsistente por sí misma".[156]

Si ahora tratamos de comprender la naturaleza de la materialidad en cuanto tal, encontramos aquí en todos los casos una *sujeción al espacio*, pero una sujeción al espacio de un *género particular*. La unidad fenomenal es también una figura espacial, pero no *llena* el espacio; no brota de la *profundidad espacial*. Todo lo que es material posee una profundidad escondida que, por su superficie externa, se manifiesta en el fenómeno; pero por una serie de *cortes* bien escogidos, siempre aflora una cosa nueva en la superficie, pero aún si se le practicara un número infinito de cortes, jamás podría aflorar en la superficie toda la profundidad, puesto que "por ninguno de estos cortes jamás se ha alcanzado realmente la profundidad".[157]

La materia (*materie*) "llena el espacio en su continuidad no sólo superficialmente, sino *entera* y así realmente. En este momento preciso de realización en el espacio cuando se encuentra en la especificación de su constitución existencial: he aquí por qué la materialidad es, por así decirlo, ordenada en el espacio en cuanto tal y trascendente a toda posición simplemente fugitiva o puntual".[158]

El *espacio* es un *infinito Abgrund*, una "profundidad absoluta y,

[155] *Op. cit.*, p. 42.

[156] *Ibid.*, p. 43. La palabra *cuerpo* (*Leib*) no debe ser entendida aquí en el sentido estricto de cuerpo humano o animal. Designa —en su sentido más general— la quididad fundada en un sujeto real (*Träger*) y agente en él (en este sentido se puede también hablar de un cuerpo "espiritual") en cuanto cuerpo corporal (material), pero realizado sustancialmente bajo una forma espacial. (Véase el capítulo II, apartado 1.)

[157] *Op. cit.*, p. 48.

[158] *Op. cit.*, p. 51.

por así decirlo, universal", "la inmensidad pura y simple y la inmensidad del vacío", pero en esta inmensidad "se encuentra el fundamento (*Grundlage*) [...] de todo lo que es exteriormente mensurable y de toda representación que se constituye según relaciones exteriores determinadas".[159]

La esencia de la materia es espacial; "cuando la materia o un elemento material está presente, es entonces precisamente cuando aparece el espacio. No hay necesidad de un espacio colocado anteriormente".[160] Pero, en cuanto dimensión del ser material, el espacio presenta un aspecto completamente diferente del que tiene en sí mismo.

Lleno de ser material, aparece como un receptáculo determinado; pero, considerado en sí, está no solamente vacío de todo lo demás, sino también de sí mismo. *Lo material en cuanto tal llena enteramente el abismo*. Con esto no lo anula, sino que penetra en él. Si toda realidad posee un contenido propio efectivamente realizado, si lo real es un todo encerrado sobre sí mismo, es entonces fácil percibir el elemento distintivo de las unidades materiales: "su ser que se basta a sí mismo [...] debe necesariamente realizarse en la forma de la trascendencia, la huida en sí mismo y el vacío absolutos".[161]

> [Lo que es material] es lo que se inserta de manera determinada en el interior del abismo (*Abgrund*) y por consiguiente de la inmensidad material en cuanto tal, lo que ha llegado a ser una unidad material (inmanente en sí misma). Una unidad que no está situada *en sí misma*, sino que se constituye pura y simplemente fuera de sí misma es, *sin embargo*, todavía una unidad, precisamente con y en ese ser hacia el exterior formal que no es el suyo.

El contenido (*Gehalt*) no se realiza más que llenando el abismo. "No existe antes [...] Su unión (*Vermählung*) con el *Abgrund* [...] da nacimiento a la plenitud material, a la materia, a la sustancialidad enteramente determinada desde el punto de vista espacial."[162] Así es como aparece el *espacio real*. "El abismo añadido al contenido sus-

[159] *Op. cit.*, p. 52.
[160] *Op. cit.*, p. 56.
[161] Es necesario señalar que las palabras *inmanencia* y *trascendencia* tienen aquí un sentido completamente diferente del que tienen en Husserl; lo que falta aquí es la *relación* con *la conciencia*. Es *inmanente* lo que posee una existencia interior a ella misma; es *trascendente* lo que existe "fuera de sí".
[162] *Op. cit.*, p. 60.

tancialmente determinado equivale al espacio más la materia."[163] Lo que es material "reposa" sobre el *Abgrund*, mientras que la simple unidad fenomenal "flota", y es sostenido desde un punto trascendental. Pero, en los pasajes anteriores, se trata, además de las dos existencias espaciales precipitadas, de una tercera existencia; la de un ente que se mantiene por encima del *Abgrund*, en lugar de perderse en él.

Es posible concebir un *cuerpo* (*Leib*) *realizado en el espacio*, que *es llevado desde el interior*, pero de tal suerte que se mantiene completamente *en suspenso*. Tal cuerpo está enteramente fundamentado en una *fuerza*: su dirección va del interior al exterior. No puede volverse más pesado interiormente y convertirse en un peso para sí mismo.

Se trata aquí de "una auténtica entidad material (*eine wahrhaft stoffliche Entität*), es decir, de una plenitud realizada en el espacio", pero "de una materialidad inmaterial [...] que no retorna jamás sobre sí misma y cae en la profundidad del espacio".[164] Su reposo es el *reposo de una fuerza*; la inercia de la materia proviene de la ausencia de la fuerza. La materia es "simplemente una realización (*Füllung*) [...] una infinidad y una inmensidad de una acumulación [...] que corresponden al infinito y a la inmensidad del vacío del abismo que debe ser llenado".[165]

Aquí, la *dirección existencial* va desde el *exterior hacia el interior*. En lugar de una realidad que se apoya sobre su propia fuerza, encontramos aquí el peso y la inercia. Por el contrario, allí donde un ente es sujeto de sí mismo (*Träger seiner selbst*), es decir, donde "traduce él mismo su ser propio en la representación y el fenómeno", nos encontramos en presencia de una *realidad viva*. La palabra *viva* no significa una limitación a un campo de realidad determinado (el campo de los seres vivos), sino que caracteriza esta particularidad de la espontaneidad que va desde el interior hacia el exterior. Los seres vivos materiales no poseen esta vida en el sentido original del término. El elemento material en cuanto tal es un soporte (*Träger*) en el sentido formal, pero no un soporte propiamente dicho.

> No se eleva hasta la posesión de sí mismo [...] sino al contrario [...] está *sumergido* en la simple plenitud de su ser [...] Fuera del vacío y de la

[163] *Ibid.*, p. 61.
[164] *Ibid.*, p. 63.
[165] *Ibid.*, p. 64.

inmensidad absoluta, el hecho de ser un todo autónomo y cerrado en sí mismo, en su plenitud sustancial, sin poseer por esta razón un soporte que le dé una unidad, una determinación y una cohesión que actúen desde el interior: he aquí la vocación del ser que debe ocupar y ocupa una simple posición natural.[166]

Lo sustancial-inmanente se forma en el espacio pero sin perderse en el abismo. Al contrario, la realización sustancial conduce al abismo, a la "inmanencia de la trascendencia absoluta" y, por consiguiente, a "leyes exteriores por excelencia" y una naturaleza exterior en el sentido más estricto de la palabra.[167]

Los pasajes que acabamos de citar no nos dan ninguna respuesta clara a la pregunta concerniente a la naturaleza de lo que se nos presenta en las cosas; es la cuestión que precisamente se proponía resolver la ὕλη aristotélica. Se nos acaban de presentar diversas distinciones que debemos ahora considerar: las palabras *materia* y *materialidad* están empleadas en un sentido diferente: la *materia* es una "plenitud sustancial, que tiene una dimensión espacial";[168] la *materialidad* está aplastada y asfixiada bajo su propio peso y opacidad y privada de toda cualificación de libertad interior y exterior.[169] Hay *quididades materiales* (*Stoffwasheiten*) que tienden a realizarse plenamente en el espacio —pero no cualquier contenido es capaz de ello.

La forma (*Gestaltung*) puede realizarse en el espacio de dos maneras: como forma del interior al exterior, gracias a una fuerza propia que domina el espacio sin perderse en él, y de la manera particular a las cosas materiales que son "absorbidas" por el espacio y cuyo ser propio podría quedar herido si se le quisiera quitar su lugar en el espacio.

Las materias materiales se diferencian "según las condiciones estructurales que su plenitud sustancial despliega de tal o cual manera y le permite existir llenando el espacio. La manera como se efectúa la cohesión del ser consigo interno se expresa en estas condiciones estructurales".[170]

Pero se presenta una extraña dificultad. Representaciones mate-

166 *Ibid.*, p. 67.
167 *Ibid.*, p. 69.
168 *Ibid.*, p. 71.
169 *Ibid.*, p. 72.
170 *Ibid.*, p. 73.

riales diferentes (y verdaderamente diferentes por su *materialidad*) dan cuerpo a quididades materiales diferentes. Pero lo que da a estas representaciones materiales el carácter de *materialidad*, es decir, lo que hace de este peso y esta opacidad que es propia a esta realidad, o "lo que llena sin límites el abismo", la *masa pura:* esto realmente no puede recibir ninguna forma diferente; "simplemente situada en el abismo, la masa *es* lo que es, es decir, está enteramente unida al espacio y así excluye de su hecho mismo de existir cualquier otra cosa".[171] Lo que "está absolutamente fuera de sí mismo no puede estar ni más ni menos unido a sí mismo..."

Igualmente lo que es exterior a la masa no puede aparecer en la superficie en las llamadas *cualidades secundarias*. La masa pura es "totalmente oscura", inerte y silenciosa; "ella es la que no recibe ninguna cualificación esencial [...] lo que es esta cosa de inanimado, de silencioso, de pesado, que no puede pensarse como nada *en cuanto que* es masa precisamente, y que se opone por completo a la nada".[172] Así una sustancia material no es posible más que si un contenido cualitativo se une al abismo. Pero por otra parte, la masa pura se opone a tal unión. ¿Hay un medio de escapar a estas dificultades?

1. Perspectiva atómica y dinámica

Hedwig Conrad-Martius ve una posibilidad de solución en el atomismo: la masa se divide en *corpúsculos* (*Massenteilchen*) "que en cuanto corpúsculos son divisibles todavía hasta el infinito, pero representan, sin embargo, los últimos elementos constitutivos de la materia concreta y real".

Ahora bien, esto no es posible más que si unas *fuerzas* "están presentes en los corpúsculos y los unen entre sí". Las fuerzas son ... potencias para producir un efecto de un género determinado. La masa no las posee en sí misma, le vienen solamente *de fuera*: "en cuanto tales, la dominan ..." Gracias a este aporte *exterior*, la masa es susceptible de recibir una cualificación que no puede recibir interiormente. Así se pierde, por otra parte, el "contenido cualitativamente determinante (la quididad material, que precisamente en cuanto tal debe llegar a la realidad sustancial) de la forma material

[171] *Ibid.*, p. 76.
[172] *Ibid.*, p. 80.

de una realización sustancial (*die materialle Substantialisierungsform*)". "No se trata aquí de una plenitud viva corporal; el determinante cualificativo no puede ser más que un cualificante vivo en una naturaleza que sigue siendo *receptiva*, penetrable y en suspenso a todas las potencias y a todas las posibilidades de forma." "En lo que concierne a la masa, no queda para ella más que una posibilidad: la de dejarse dirigir por potencias *fijas*." En el lugar de una "cualificación, viva, actual y continua", encontramos aquí "algo que ha sido puesto del exterior de una vez por todas".[173] En este campo de fijación que viene del exterior, "puede aparecer toda la gama de cualificaciones posibles", pero es cierto que tales cualificaciones permanecerán, en este caso, "vagas y simplemente esbozadas".[174]

El atomismo ha sido presentado como *una* solución posible: explica cómo, a pesar de la propiedad fundamental de la masa pura, puede constituirse un mundo material de formas múltiples. Pero como ya lo hemos dicho y repetido, es posible concebir un mundo completamente diferente en lo que concierne a su naturaleza material; en ausencia de toda inercia de la masa, este mundo está únicamente sostenido y dirigido por fuerzas vivas; "... él es solamente lo que es (es decir, una plenitud sustancial que, sin embargo, no es una masa), *en cuanto que él* está dirigido de esta manera".[175] En esta solución dinámica, no es necesario concebir *simples fuerzas* de tal manera que la materia como tal fuera indispensable. Pero en los dos casos, se trata de una manera espacial. A la masa están ligadas *potencias fijas* (las fuerzas físicas).

> Por otra parte, las fuerzas *libres* [...] son únicamente lo que ellas son en la naturaleza y con la naturaleza en la que actúan [...] En este caso, ya no hay separación posible: la materia *es* la acción siempre actual de las potencias en cuanto tales y las potencias *son* el ser interior de la materia, que es precisamente puesta por fuerzas: la materia y la fuerza no hacen más que uno.

La materia que reposa en una dinámica libre e interior "equivale al ser y a la esencia particulares de lo que es y debe ser una *naturaleza* y una posición natural" o, mejor dicho, "en cuanto que esta materia

[173] *Ibid.*, p. 81.
[174] *Ibid.*, p. 82.
[175] *Ibid.*, p. 83.

está fundada sobre la masa pura y las potencias que ella recibe del exterior".[176]

Pero el mundo de nuestra experiencia no nos da esta impresión. Se trata de dos realidades fundamentales completamente diferentes de la *naturaleza exterior*. No se puede concebir el paso de una a otra por la vía de un simple desarrollo natural, sino por un *salto*, por un trastocamiento proveniente desde el fondo.

En una perspectiva dinámica, se puede concebir una multitud de materias heterogéneas sin un fundamento común. En la estructura atómica " un elemento inerte presente donde quiera sirve de fundamento inalterable a la naturaleza exterior".[177] Así hay en la masa pura algo que correspondería a la ὕλη aristotélica, si se entiende por eso el fundamento de toda naturaleza exterior, lo que hemos designado por *materia prima*. Pero si se le mira desde más cerca, se descubren, sin embargo, diferencias importantes. Aristóteles habla de una materia prima que, en sí, sería capaz de llegar a ser todo, mientras que la masa pura no tiene la posibilidad de tomar una forma por sí misma.

Y la ὕλη es, para Aristóteles, el fundamento indispensable de todo devenir, mientras que aquí ha sido considerado como posible un devenir de un género completamente diferente. La inercia (*Massenbeschwertheit*) de la masa no representa en absoluto el estado original de la naturaleza exterior. Lo que es original, es decir, lo que es propiamente "natural", es la unidad interior de la fuerza y la materia, la acción libre y espontánea de la fuerza de las formas materiales y espaciales. La separación de la fuerza y de la materia, la "salida" de la materia de esta unidad, por la que llega a ser primero una masa pura, es un trastorno de la formación original del ser. La masa pura no puede entonces ser concebida como una materia prima, eterna y que no ha llegado a ser (*Ungewordener*), ni tampoco puede ser concebida como inmortal. En efecto, aunque la naturaleza exterior, en su realidad actual, fuese una masa inerte, sin embargo, este estado, no sería inmutable. Puede ser liberada en este estado, es decir, ser elevada al estado original.

"La masa pura en sí no es liberable; pero la materia es la liberable de sujetamiento a la masa pura, que por sí misma dejaría de ser,

176 *Ibid.*, p. 84. Nos atendremos a esta unidad de la fuerza y de la materia con la "acción" de una fuerza. (Véase el apartado 4, *e* de este capítulo.)

177 *Ibid.*, p. 87.

donde y cuando la realidad libre y dinámica pudiera abrirse un camino."[178]

En ningún otro caso, la materia existe sin fuerza. En una perspectiva dinámica, la materia es actuada por la fuerza y dirigida interiormente por ella; en una perspectiva atómica, la masa está sometida a fuerzas que la cogen desde fuera, pero cuando está separada de estas fuerzas, su existencia ya no es concebible. No se puede identificar tampoco con el *caos*, o con la *materia segunda* de Platón. Es imposible concebir un estado original del mundo en el que la *masa pura*, enteramente desprovista de forma, llenaría el espacio. La masa tiene necesidad, para existir, de un punto de apoyo (*Halter*) que no puede darse ella misma; está *sostenida* (*gehalten*) por las fuerzas que la dirigen y la forman. *Es* una parte constitutiva de la naturaleza exterior que está caracterizada precisamente, por esta parte, como si hubiera *caído* (*gefallen*) de su estado original. ¿Tiene sentido designarla solamente como *posible*? Por ella misma, ella es todavía realmente posible, ella existe realmente en el interior de la estructura general de la naturaleza exterior, cuyo ser real recibe por ella la propiedad de lo inerte, de lo *oscurecido* o de lo *caído*.

m. La materia en la estructura del mundo exterior. Jerarquía de las materias (Stoffen) *y de las informaciones* (Formungen)

En nuestras investigaciones sobre el significado de la *materia* ya hemos hecho alusión a muchos términos que tienen necesidad todavía de una explicación más detallada. Cuál es el sentido de las palabras siguientes: *fuerza* (*Kraft*), *sustancia* (*Substanz*), *sujeto* (*Trägerschaft*), es lo que debemos examinar más particularmente. Pero ante todo es necesario poner en claro el papel que tiene la materia en la estructura de la naturaleza exterior. Con este objeto, conviene tener en cuenta los diversos sentidos de la palabra *materia* que ya se han distinguido: el sentido fundamental de lo que llena el espacio en cuanto tal y del sustrato de toda información; enseguida, la distinción según el modo de realización en el espacio y según los grados de información recibida.

[178] *Ibid.*, p. 88.

La masa pura es lo que llena sin límites el espacio, lo informa quien nunca es real por sí solo. La irrealidad y la incapacidad de existir por sí mismo las comparte con la materia prima aristotélica. Todas las materias reales reciben una forma. Su manera de ser informadas y su modo de realización en el espacio están esencialmente ligados. Los productos de la materia puramente *materiales* que están cargados de una masa, no sólo llenan el espacio, sino que también están ligados al espacio; además, están formados desde el exterior hacia el interior. Puras unidades fenomenales (cuya materia es la luz) son llevadas a la existencia por una cosa que se encuentra fuera de ellas en el espacio, sin realizarse por ellas mismas en él ni exigirlo.

En cuanto a los productos *vivos* de la materia, éstos están colocados en el espacio desde el interior. Aristóteles no hizo llegar sus investigaciones más que sobre la naturaleza material. En el interior de ésta última, distingue lo *inanimado* y lo que es *vivo*, pero no distingue las dos realidades fundamentales posibles del ser material. En la naturaleza material las materias simples, los elementos, constituyen el grado más bajo de existencia real. Son *informados* en la medida que cada uno posee una particularidad que le es propia, diferente a la de los otros. Son *materia* en un doble sentido: llena el espacio y puede contribuir a producir otra cosa: los cuerpos mezclados, por ejemplo los minerales.[179]

Están colocados en un grado superior de "información" en cuanto que su particularidad presupone la de los elementos, la cual, por otra parte, es nueva y particular. Sin embargo, a su vez son *materias* susceptibles de recibir una doble información: son en primer lugar lo que sirve para edificar los cuerpos de los *seres vivos*. Son enseguida aquello sobre lo que el hombre trabaja.

En los dos casos, el producto que viene a la existencia posee una *forma espacial* (*Raumgestalt*) que le pertenece en propiedad, cerrada en sí misma y dispuesta según leyes determinadas. Estas características lo distinguen de los grados inferiores (siempre y cuando se trate de materias sólidas), que sin duda se presentan también bajo forma de partes y, en cuanto tales, poseen una delimitación espacial determinada, pero tal delimitación obedece casi exclusivamente a

179 No debemos todavía considerar aquí la diferencia entre mezclas (*Mischungen*) y compuestos (*Verbindungen*).

condiciones externas, es decir, que no nace enteramente de su propia ley estructural.[180]

Si se emplea el término *forma* a propósito de grados inferiores para designar su manera de ser, es porque la forma espacial particular inherente a este grado pertenece de una manera tan esencial a la forma que se tiene la costumbre de describir sólo como una forma. Los griegos tenían fuertemente el *sentimiento de la forma* y estimaban en el más alto punto lo que es informado, delimitado y ordenado según alguna ley, por oposición a lo que está desprovisto de forma, sin límites ni medidas [lo ordenado representa para ellos lo que es perfecto (*das Vollkommene*), mientras que lo que está sin forma y sin límites es imperfecto; en el primer caso entra el *cosmos*, en el segundo caso, el *caos*]; así ya en esta época este carácter común de forma espacial particular debía diferenciar netamente los productos naturales y los productos fabricados de los grados inferiores y, al mismo tiempo, acercarlos.

Si hay grados inferiores, es en razón de los productos materiales y los del arte; estos productos son su *finalidad*. Con la finalidad que rige el universo según Aristóteles, esta razón se aplica también a los productos del arte. El espíritu humano está llamado a formar obras, y así debe haber una materia susceptible de ser informada por el espíritu y las manos del hombre. Es en la creación y por la creación como el espíritu humano, y al mismo tiempo la obra, llega a su plena realidad.[181] Igualmente, las materias inanimadas son determinadas para servir a la construcción de cuerpos vivientes y ellas reciben esta *información* —según la concepción aristotélica— por la aparición de los seres vivos y enseguida ya en el momento de su crecimiento, de su evolución y de su reproducción por medio de los procesos de la nutrición y de la generación. Además, la *información* es la realización de una doble posibilidad: la *maleabilidad* de la materia y la *fuerza formadora* de los seres vivos. Conviene señalar, a propósito del nacimiento de los seres vivos como el de las materias que les sirven de fundamento, que la información en cuanto proceso se nos escapa. No vemos sólo más que el *ser formado* en el sentido de una determinación particular. Al contrario, el trabajo de una producción humana y el desarrollo de un ser vivo son procesos de informa-

180 Volveremos más tarde sobre el hecho de que una delimitación espacial particular pertenece ya a la manera de ser puramente material (véase el apartado 3*t* de este capítulo).

181 Véanse los apartados 3 y 4 de este capítulo.

ción que podemos captar. Así se comprende, por los ejemplos tomados de estas áreas; se nos imponen siempre cuando se trata de dar cuenta de la relación entre la forma y la materia.

Seguramente para Aristóteles, la existencia de muchas clases de procesos es naturalmente clara: en lo que concierne al devenir natural, aquello a partir de lo cual se hace lo que existe (la materia) es una realidad natural (οὐσία, sustancia), al igual que *lo que* llega a ser (el nuevo ser viviente) y aquello *por lo* que llega a ser (el ser viviente generador). Al contrario, en la producción artística, aquello por lo cual aparece la obra de arte no es una realidad natural, sino el *proyecto en el alma del artista*, igualmente que lo que aparece, la *obra*, no es una naturaleza en el mismo sentido que en un ser viviente, es decir, no es una οὐσία en el sentido de un real existente por sí mismo.[182]

Si aquello *por lo cual* la obra llega a ser no se encuentra en la obra misma, esto significa que la *materia* no posee en sí el fundamento de ser del movimiento que conduce al objetivo, como en el caso del desarrollo de los seres vivos. Hay ciertamente diferencias profundas. Sin embargo, se comprende fácilmente lo que ha conducido a Aristóteles a considerar la *información* natural y la *información* artística como dos procesos cercanos. Aquello *a partir de lo cual* se crea el ser que se está generando en los dos casos es una realidad natural; sin embargo, sin duda no es una realidad perfecta, puesto que lleva en sí las posibilidades de una información ulterior: hay materias determinadas que pueden y deben servir a la construcción de seres vivos y materias determinadas que son aptas y *llamadas* a ser informadas como obras de arte. Y, según la concepción de Aristóteles, llevan en sí estos productos *posibles como* posibles.

En los seres vivos plenamente desarrollados y en las obras de arte perfectas, la información parece haber encontrado una conclusión definitiva. Sin embargo, no se puede afirmar que no constituirían ya más adelante una *materia* para una información ulterior: subsisten todavía posibilidades para una transformación exterior e interior en productos de un grado más elevado.

Pero tal investigación nos haría superar el cuadro de la *naturaleza exterior*, y nos parece habernos ya apartado al hablar de las obras de arte. Por el momento, se trata solamente de comprender la na-

182 Véase Aristóteles, *Met.*, Z 7, 1032a/b, p. 165.

turaleza material y espacial en cuanto tal. Hemos llamado materia a lo que llena el espacio y a lo que es susceptible de ser informado en productos que poseen una forma espacial cerrada en sí misma. En los dos casos, todavía son necesarias explicaciones complementarias que nos harán comprender cómo estas dos características de la materia están ligadas íntimamente la una a la otra.

n. Los modos fundamentales de la realización en el espacio

Las materias se diferencian entre sí según la manera particular como llenan el espacio. En lo que concierne a la estructura del mundo material, los tres *modos fundamentales de la realización en el espacio* que están descritos por la ciencia de la naturaleza como *estados físicos* son de importancia particular: el estado *sólido*, el estado *líquido* y el estado *gaseoso*. La estructura de un todo que no hace más que uno, y que posee una forma espacial cerrada en sí misma y una delimitación exterior constantes —es decir un *cuerpo*—, no es posible más que con materias sólidas. En relación con éstas, el elemento gaseoso forma el contraste más notable. Ahí el peso de la masa aparece como eliminado: "el elemento gaseoso no es ya lo que puede reunirse en sí mismo, fijo en sí y delimitado como un todo, sino lo que es simplemente inestable por sí mismo". Sin embargo, esa *nada* aparente es una cosa que, aunque ligera e invisible, se infiltra en todo, participa de todo, como jugando, y lo rodea todo. A la constitución del cuerpo se opone la constitución de la *esfera*: "[...] el cuerpo es un todo reunido y fijado en sí mismo [...] la esfera es como inestable en sí misma y se entrega con toda libertad y desinterés a todas las demás cosas [...] de un lado lo que conserva y garantiza su ser, por otro el ser que escapa de sí mismo en un libre derramamiento".[183]

Si la inestabilidad aparece como una carencia, hace posible por otra parte la ligereza, la libertad, la receptividad que hace falta en los cuerpos sólidos. Las materias cargadas de una masa no pueden poseer ambas cosas; por el contrario, en los productos materiales que en la ausencia del peso de su masa se forman desde el interior, es posible la plenitud corporal junto con una libertad flotante.

El estado líquido "no participa de la fuerza de fijación, condición

[183] H. Conrad-Martius, *Realontologie*, p. 90.

de la conservación del ser en sí mismo, ni de la fuerza que arranca el ser de sí mismo: persiste en sí, pero sin fijarse en sí mismo ni poderse ligar".[184] No es informable, pero no se opone como el estado gaseoso a una limitación exterior; muy al contrario, "su naturaleza lo predispone para ser colocado en un recipiente", y tiene necesidad "de tal delimitación [...] para no escapar irresistiblemente *de sí mismo* hacia lo profundo". En su caída, no se conserva (como el elemento sólido); "está dominado por el poder de la profundidad en cuanto totalidad, y *de parte en parte ...*"[185]

No sólo cae, sino que *se evade de sí mismo*. Es "lo que cae continuamente", y en cuanto tal no es formable. Pero esta "caída perpetua propia a su ser"; este derramarse supone, sin embargo, una plenitud que se conserva continuamente. Gracias a su plenitud subsistente, a su falta de resistencia y a su movilidad, el estado líquido "constituirá una materia fluida y móvil"[186] y un soporte (*Träger*) de la vida.

Hemos escrito los tres estados físicos como modos fundamentales de realización en el espacio, que diferencian a las materias una de la otra. Sin duda, cada materia puede, en condiciones determinadas, pasar de uno de los tres estados al otro: pero el uno o el otro de estos estados constituye el estado *natural* de cada materia determinada; por consiguiente, el paso de un estado al otro es siempre algo artificial. El agua es la materialización más pura del estado líquido en cuanto tal, es la "fluidez en sí".

Los tres modos de realización en el espacio que se acaban de describir caracterizan esencialmente las diferentes formas fundamentales del ser material.[187] La masa en cuanto tal no puede recibirlos. En una concepción atómica, es posible una imitación exterior de las esencias puras, pero esta imitación se traduce en una alteración de todas estas esencias: el *olvido de sí* del elemento gaseoso no se realiza más que a expensas de la inestabilidad; el carácter vivo del elemento líquido llega a ser una fragilidad mortal; el encierro en sí del elemento sólido llega a la fijación y a la impenetrabilidad. A estas tres formas fundamentales corresponden tres realidades atómicas diferentes: la realidad *comunista* (principio: *cada uno para*

[184] *Ibid.*, p. 97.
[185] *Ibid.*, p. 98.
[186] *Ibid.*, p. 106.
[187] Consideramos más adelante el modo cuyas formas fundamentales y áreas del ser real (vivo, psíquico y espiritual) se representan simbólicamente.

todos); la realidad *anarquista* (*todos contra todos*); la realidad *atómica* en el sentido estricto (*cada uno para sí*).

> Sólo cuando los elementos atómicos unidos de manera estable se encuentran en una *comunidad comunista* puede constituirse un cuerpo sólido sobre un *fundamento atómico*; y sólo cuando estos elementos, sometidos a una interacción general y universal, se oponen por un principio a toda unión y a toda cohesión puede aparecer el fenómeno de la modificación gaseosa y de la exteriorización material del ser. Y finalmente vemos realizada en el estado líquido la indiferencia absoluta, característica de la posición específicamente atómica realizada en el líquido: aquí, la única posibilidad de la caída perpetua de un elemento a partir de otro, cuando la más pequeña acción que llega del exterior puede cristalizar esta realidad atómica y exterior, que se presenta como la esencia pura de lo que es líquido (de la *evasión* de sí).[188]

Cada materia *posee* una de las tres formas fundamentales, ya sea la que le da la naturaleza y que les pertenece en propiedad, o bien aquella que adquiere en condiciones determinadas correspondientes. Cada *elemento* está ya caracterizado y distinguido de otros elementos, ya que tal o cual forma fundamental le es particular, así como una de esas cualidades posibles: dureza o maleabilidad, mayor o menor fluidez, etcétera

o. Elementos y compuestos

Los elementos representan una multiplicidad original de formación (*Gestaltung*) material. Cuando *forman mezclas* y *compuestos* vienen a la existencia otras formaciones materiales. ¿Es esencial para la comprensión de lo material en cuanto tal suponer, al origen de nuevas materias, una unión de materias preexistentes? De hecho, la transformación de materias unas en otras ha sido presentada como un principio de base para la teoría de una *materia prima*.[189]

No hemos podido admitir la materia prima en el sentido estricto que le da Aristóteles. Hemos encontrado en la *masa pura* una cosa que, bajo muchos puntos de vista, se le parece; pero las materias cargadas de masa y ordenadas atómicamente no son las únicas posibles. También debemos preguntarnos si se puede concebir y

188 *Op. cit.*, p. 112.
189 Véase Manser, *Das Wesen des Thomismus*, pp. 602, 610, 614.

cómo se puede concebir una mezcla y un compuesto de materias según un fundamento atómico y según un fundamento dinámico. Hablamos de *mezcla* cuando materias diferentes entran en un conjunto sin renunciar por esta razón a su modo material propio. Las partes de una de las materias se mezclan con las partes de la otra en el interior de un todo espacial, cuyo aspecto exterior y acción dependen del modo de ser de la mezcla, y este todo está fundado sobre la coexistencia y la coacción de las materias constitutivas. Por consiguiente, no hay aquí dificultad particular.

Los compuestos son completamente diferentes; se presentan como una cosa nueva a partir de los elementos. El agua es algo por completo diferente del oxígeno y del hidrógeno. No llegaríamos a suponer la existencia de estas *partes* que la componen, si no pudiéramos observar cómo se constituye ella a partir de estos elementos y cómo se puede enseguida *descomponer* en ellos. Las *partes constitutivas* no son aquí partes materiales diferenciadas y delimitadas como en las materias compuestas (por ejemplo, en los minerales o en las soluciones químicas). El agua no es en parte hidrógeno, en parte oxígeno; es absolutamente agua. Y, en cuanto que ésta existe, se comporta enteramente de una manera correspondiente a su naturaleza propia y no a la de sus *partes*. Hablar también de partes constitutivas aquí no es del todo justo.

Mientras se mantiene la unión entre las partes constitutivas, los elementos no están presentes, aunque hayan estado presentes antes y puedan de nuevo aparecer más tarde. En todos estos casos, *a partir de una cosa cualquiera*, viene a la existencia *una cosa absolutamente diferente*, y es lo que llamamos *transformación* (*Umwandlung* = cambio sustancial) por oposición al simple cambio (= cambio accidental), en el que sólo cambia la cualidad de la cosa, pero la cosa tal como ella es en sí permanece idéntica a sí misma.

Todas las veces que observamos un cambio, ¿qué nos fuerza a admitir la existencia de una *cosa persistente*, que serviría de *fundamento* al cambio y que sería susceptible de recibir esta *forma* o aquella otra? El cambio no se produce al azar, sino de acuerdo con leyes determinadas. Una cosa cualquiera no nace a partir de otra cualquiera, sino que elementos determinados dan, en condiciones determinadas, compuestos determinados: los elementos tienen entre sí *afinidades* más o menos grandes, y por consiguiente se descartan, ellos mismos, de ciertas uniones para constituir otras. Por último,

esos compuestos exigen necesariamente la existencia de relaciones mensurables y determinadas entre los elementos; las fórmulas químicas son la expresión matemática de estas relaciones. La ciencia de la naturaleza considera estas fórmulas como leyes de las estructuras que traducen la relación mensurable de las partes del todo.

En la perspectiva atómica, todas las materias deben ser consideradas como partes de una sola masa que llena el espacio; las fuerzas actuantes en ella dividen y unen esas partes de diversas maneras; por eso llenan el espacio de muchas maneras diferentes, y se comportan de manera diferente en relación con los ataques externos. También se puede pensar que las últimas partes constitutivas de una materia se separan unas de otras, y que otras partes enteramente diferentes se unen a ella para dar un todo material nuevo. Según tal concepción, el proceso del compuesto es muy cercano al de la mezcla. Los átomos construyen una molécula de la misma manera que una multiplicidad de materias simples perceptibles a nuestros sentidos forman materias compuestas; sin embargo, el primer proceso está sometido a leyes más rigurosas. Otra cuestión queda todavía sin respuesta: ¿cómo se deben concebir las *fuerzas* ordenadoras?

En la perspectiva dinámica, tenemos en el origen una multiplicidad de materias sin fundamento común: cada materia es, por así decirlo, formada a partir de una raíz única. ¿Es semejante en teoría? ¿Se puede concebir una análoga con un *compuesto*? Me parece que apenas ahora se puede hablar de una unión en un sentido *vivo* e *interior*: cuando una cosa se forma en el espacio por acción de una fuerza interna que le pertenece como propia, cuando la realidad material, en la que y con la que se forma no es una realidad rígida, imperante y determinada una vez por todas, entonces es posible una transformación viva, así como una unión de fuerzas heterogéneas que producen un todo material nuevo y original.

Pero, aquí también brota la cuestión imperiosa ¿qué sentido dar a tales fuerzas? En las dos concepciones (atómica y dinámica) se encuentra justificado lo que creemos percibir en nuestra experiencia natural: el compuesto se hace verdaderamente *a partir de* los elementos: cuando en el lugar de los elementos *aparece* el compuesto, los elementos entonces *no han llegado a ser nada* y la materia nueva *no ha nacido de nada*, sino que se produjo una *transformación*. ¿Quién ha sufrido la transformación? ¿Quién es el que ha pasado del estado preexistente al estado actual? Santo Tomás dice que en

las formas los elementos no se realizan enteramente (*actu*) y no se encuentran esencialmente en los compuestos (*secundum essentiam*), pero que tampoco han desaparecido completamente, sino que son conservados virtualmente (*virtute*), "en cuanto que los accidentes propios (*accidentia propria*) a los elementos permanecen intactos de cierta manera y es en esas propiedades como subsisten en potencia los elementos".[190] ¿Qué significan aquí los términos *forma* y *fuerza*? ¿Qué ayuda pueden aportarnos para comprender al ser material?

p. Información, en cuanto determinación material particular y en cuanto forma de un producto

En muchas ocasiones hemos insistido sobre este punto: todas las materias reales han recibido una forma. Pero hemos puesto bajo el término *información* diferentes significados:

1) La manera de ser particular de la estructura interna que diferencia una materia de otra.

2) La forma de la materia que hace de ella un producto que posee la unidad, cerrada en sí misma.

¿Estas dos condiciones están interiormente ligadas? ¿Una conduce directamente a otra? ¿La misma forma está en el origen de las dos? Las diversas formas fundamentales (*Grundgestalten*) de lo material en cuanto tal nos hacían suponer que todas las materias, en virtud de su manera de ser, son capaces de estructurar productos cerrados sobre sí mismos.

Las materias sólidas forman por sí mismas un todo que tiene una forma espacial delimitada; las materias líquidas y las materias gaseosas no pueden llegar a este resultado más que por una limitación que les viene del exterior o bajo la dirección de una fuerza superior a ellas. Sin embargo, debemos recordar que las materias líquidas y gaseosas pueden condensarse en cuerpos sólidos. Y, en cuanto esto se produce, la delimitación del cuerpo transformado llevará desde entonces la marca de su propia manera de ser material (*stoffliche Eigenart*). Así, cada materia lleva en sí la capacidad de adquirir una forma e igualmente de llegar a ser un producto espacial delimitado propiamente dicho, pero no ha sido concedido a cada material el

[190] Tomás de Aquino, *De anima*, 9 al 10.

llegar a él *naturalmente*. De una manera general, he aquí lo que se puede decir: cada *producto* es la obra de diversas *fuerzas* que actúan en él ya del exterior, ya del interior, y la naturaleza material que actúa desde el interior, participa de diversas materias en una proporción diferente. Esto indica una multiplicidad de lo que ha recibido el nombre de forma, de aquello que da a la *materia* (en cuanto a realidad espacial) una manera de ser propia y una figura (*Gestalt*) determinada.

q. La estructura formal de la cosa. (Forma, tomada en el sentido de la ontología formal)

Una *materia que ha recibido una forma*, es decir, un producto que llena el espacio y que posee una manera de ser interior y una figura exterior, es lo que Aristóteles llamaba πρώτη οὐσία y lo que nosotros designamos habitualmente como una *cosa*. Hemos tratado de explicar claramente lo que se debe entender por *materia*, y estamos en camino de una explicación más profunda del sentido de la palabra *forma*.

Pero, ante todo, nos proponemos trazar un cuadro general en el que entre todo lo que lleva el nombre de cosa; dicho de otra manera, tenemos la intención de determinar la estructura *formal* de la cosa, dándole a la palabra *forma* un sentido completamente diferente del empleado hasta aquí. Ya hemos dicho que para cada ente finito, conviene distinguir *lo que* es y aquello de lo que él es y de su *ser*.[191] Partiendo de lo que él es, decimos lo que es él y que es. Llamamos a esto el *objeto* y empleamos esta palabra ya en un sentido amplio, ya en un sentido estricto. En el sentido amplio, significa *cierta cosa* en general, es decir todo lo que puede ser conocido y de lo que se puede afirmar una cosa, en una palabra, el ente en general, ya sea real o no real, autónomo o independiente. En el sentido de lo que puede ser concebido y de aquello de lo cual se puede afirmar una cosa, aun la *nada* es también un objeto.

En el sentido estricto, el objeto es lo que es por sí mismo una cosa *autónoma* y *particular*. Que se lo tome en el sentido amplio o en un sentido más y más restringido, el *objeto* puede llamarse siempre una *forma*. Pero la palabra *forma* no tiene aquí el mismo sentido que la

[191] Véase el capítulo III, apartado 3.

μορφή aristotélica: *la forma esencial*. Con mayor razón no tiene nada que ver con la forma en el sentido de forma espacial, puesto que hemos visto que esta última está estrechamente ligada a la forma esencial en los productos materiales *informados* en el sentido usual de la palabra. Cada figura espacial tiene una manera de ser determinada, una propiedad particular y, en este sentido, es una cosa que posee un contenido efectivamente realizado (= una cosa *material*, opuesto a formal = materialidad). Naturalmente las formas esenciales tienen un contenido efectivamente realizado o mejor: son la *realidad* misma, puesto que es por ellas como los objetos llegan a ser una cosa determinada, particular, realizada en cuanto a su contenido.

Pero las formas de las que hablamos ahora son una cosa enteramente vacía que tiene necesidad de la realización de un contenido. Por eso, para evitar toda confusión, preferimos llamarlas *formas vacías* (*Leerformen*). Este empleo de la palabra *forma* y *formal* nos ha sido transmitido por la *lógica formal*. Se trata, por otra parte, del concepto de forma que se usa en la filosofía moderna.

En la lógica formal, consideramos (abstracción hecha de los ejemplos) tales formas vacías: son las formas de los productos de pensamiento. La ausencia de contenido de estas formas es evidente por el hecho de que se puede formularlas con la ayuda de signos generales.

"La rosa roja" es un juicio, "A es B" es la forma correspondiente del juicio. *Concepto, juicio, razonamiento* son las formas lógicas más generales. Se acostumbra considerar como un *objeto lógico*, en el sentido más amplio del término, una cosa de la que se puede afirmar algo. Pero, estrictamente hablando, no forma parte de esa lógica; es lo que es *postulado* por todos los *objetos lógicos* (es decir por todos los productos de pensamiento que conciernen a la lógica). Lo que pertenece al ser particular de los objetos de pensamiento, es que son un *ente de segunda mano*, es decir que provienen de un ente más original: éste es precisamente el ente que llamamos objeto *postulado* por la lógica.

Por los *conceptos* (*Begriffe*), un objeto es *concebido*; por los *juicios*, un *contenido de cosa conocido* es afirmado (o, para expresarlo de otro modo, se dice una cosa del objeto concebido); por los *razonamientos*, un juicio es deducido de otro, es decir que un contenido concreto de una cosa es afirmado conforme al fundamento de otro

y, por consiguiente, se establece un *conjunto de estados de cosas*; objetos, estados de cosas, conjunto de *estados de cosas* constituyen el *ente original*, al que se relacionan los productos de pensamiento, los conceptos, los juicios, los razonamientos, y aquello de lo que son *productos*.[192]

El hecho de que son productos según el ser original nos hace suponer que este ente debe tener una estructura correspondiente a la suya: es decir, que conviene también distinguir en ellos la forma vacía y el contenido. A las formas de los productos de pensamiento (= formas lógicas) deben corresponder unas *formas del ente* (= formas ontológicas).[193]

El objeto, el estado de cosas, el conjunto de estados de cosas constituyen tales formas de ser, y verdaderamente el objeto en el sentido amplio y en el sentido estricto. En el sentido más amplio un objeto es ya un *ente en general*; por consiguiente está bien, en este campo, la forma más general por la que es limitada la extensión de una *ontología*, de una doctrina del ente. Los estados de cosas y los conjuntos de estados de cosas son también objetos en este sentido general. En el sentido estricto el *objeto* es una forma determinada del ente que se diferencia del *estados de cosas* y del *conjunto de estados de cosas*. Los objetos, en este sentido estricto del ente, son fundamentales para todo otro ente. *Lo que* es un objeto, *cómo* es él y *por qué* es él, las relaciones que sostiene con otros objetos o aquellas en las que puede entrar, todo esto se encuentra separado en los estados de cosas. Los estados de cosas son, propiamente hablando, productos ordenados y el *hecho de existir*, que constituye su manera de ser particular, remite a un ser completamente diferente de los objetos.[194]

Un objeto en el sentido amplio puede ser una cosa completamente simple (por ejemplo, una esencia simple como *la rojez*). Por el con-

[192] Conviene señalar que en lógica los productos del pensamiento son constituidos en los mismos "objetos de pensamiento": en efecto, se trata de producir aquí el concepto del concepto, del juicio, del razonamiento; de hacer juicios sobre el concepto, el juicio y el razonamiento y de formular los razonamientos que conciernen a estos productos de pensamiento. La lógica se "crea" así ella misma, de una cierta manera, sus propios objetos, pero fundándose en objetos originales que ella no puede crear.

[193] Puesto que lo que se piensa posee un ser que le pertenece como propio, "un ser de segunda mano", un "producto de pensamiento", es "una forma del ente". La lógica y la ontología formal tienen entre sí multitud de relaciones.

[194] Acerca del estado de cosas, véase A. Reinach, *Zur Theorie des negativen Urteils* (*A. Reinachs Gesammelte Schriften*, Halle, 1921, pp. 56 y ss.; apareció primero en *Lipps-Feschrift*, Leipzig, 1911).

trario, el objeto en el sentido estricto es un ente de una estructura determinada comparable en cierta medida a la estructura de una casa o al esqueleto de un ser viviente (si se quiere representar por imágenes sensibles lo que no es posible captar con los sentidos). Conviene distinguir aquí *lo que es* el objeto (en el orden jerárquico de los géneros y de las especies) y *cómo* es él, y estas *determinaciones* se insertan en el todo según un orden fijo: he aquí lo que constituye la estructura de la construcción. Las categorías aristotélicas en su doble sentido de formas de discurso y de géneros del ser nos dan un ejemplo de formas lógicas y de formas ontológicas en su relación recíproca.

En cuanto formas ontológicas, describen la construcción del objeto (en el sentido estricto), se extienden mucho más allá, por otra parte, y trazan al mismo tiempo las formas de su inserción en un mundo de los objetos; οὐσία (= el ente en el sentido de excelencia) puede tomarse para designar el nombre del objeto (en el sentido estricto): el objeto es excelente, puesto que sus *determinaciones* están solamente *en él* y participan en cuanto *parte* de su ser, y porque los productos de un grado más elevado (como los *estados de cosas*) se remiten a él como a su fundamento existencial.

r. La cosa en cuanto fundamento (ὑποκείμενον) *y en cuanto soporte* (ὑπόστασις). *Forma-contenido. General-particular (género-especie)*

Es necesario ahora preguntarse si la significación de un fundamento (ὑποκείμενον, sujeto) o de un soporte (ὑπόστασις, sustancia) le corresponde a las *determinaciones* del objeto. Aristóteles designó ya el ὑποκείμενον como aquello de lo que se puede afirmar algo y que él mismo no es afirmado por ninguna otra cosa.[195] Esto concierne al objeto en la medida en que es postulado por los productos lógicos, y específicamente el objeto en el sentido estricto (en efecto, el objeto en el sentido amplio comporta muchos significados —es decir, se puede afirmar algo de él— pero puede por su parte ser afirmado de otra cosa y entonces no es un objeto en el sentido estricto). Pero queremos detenernos en el campo de lo que no puede todavía captarse lógicamente; así para Aristóteles el significado de ὑποκείμενον

[195] *Met.*, Z 3, 1028b, pp. 36 y ss. Véase el apartado 2, *g* de este capítulo.

abraza diversas cosas: la *cosa singular* (*Einzelding*), por ejemplo, un ser vivo que sirve de fundamento a sus cualidades; la *materia* (*Stoff*) que sirve de fundamento a su forma perfecta (ἐντελέχια).[196] De la cosa particular podemos decir sin más que corresponde al concepto del *objeto*: siempre ha sido reconocida como οὐσία y hemos reconocido ahora el objeto en cuanto a οὐσία. ¿Pero qué significa esta frase: la cosa sirve de fundamento a sus cualidades?

Una cosa puede *tomar* o *perder* propiedades (*Beschaffenheiten*): cuando la hoja verde se *colorea de rojo*, pierde el color verde y toma el color rojo. La cosa se transforma, pero permanece la misma. El color no se transforma, sino que se convierte en otro color: el verde no se convierte en rojo, sino que la cosa se ha convertido en roja *en lugar de* verde: cambia de color. Permanece siempre una masa coloreada, primero de color verde, luego de color rojo.

Las cosas coloreadas no pueden perder su color (lo que a veces se llama *ausencia de color* no es más que una especie determinada de color. Entonces el color rojo en cuanto tal es una *cualidad* duradera.[197] Sin embargo, el color debe ser siempre un color determinado y la determinación puede cambiar. Preferimos llamar *propiedad* a la determinación de color cambiante para diferenciarla de la cualidad duradera. Por consiguiente, la estructura de la cosa se constituye de capas. El hecho de poseer cualidades esenciales pertenece al "armazón" de la cosa, a lo que en ella es estable e inmutable.

Pero cada una de sus propiedades no pertenece a su estado *permanente*. Lo que constituye este estado permanente puede ser considerado como el *fundamento* o el *soporte* (*Träger*) de todo lo que cambia, de lo que se inserta en ella en un lugar previsto de antemano. Las cosas corporales naturales (que nosotros designamos habitualmente por el nombre *cosa*) tienen una forma, un volumen, un peso y —lo que es fundamental para las cualidades esenciales de las que ya hemos hablado— una manera de ser material determinada. La cosa no está fija inmutablemente con respecto a sus cualidades esenciales, puede cambiar su volumen, su forma, pero debe tener cada

[196] La *materia* no se puede considerar como un *objeto* más que cuando se trata de una *materia informada* y por tanto de una cosa; la materia absolutamente informe no será un objeto en el sentido estricto, ni un objeto en el sentido amplio de una cosa determinada.

[197] Fuera de las llamadas *ausencias de colores*, hay *verdaderas ausencias de colores*: la del agua, la del vidrio, etc. Parece, pues, que hay cosas incoloras y que el color no es inseparable de la estructura de la cosa en cuanto tal. No tenemos la intención de examinar aquí esta cuestión.

vez una forma determinada, etc. Igualmente la cosa coloreada debe ser una cosa de un color determinado. El color está determinado en cuanto a azul o rojo, y así la cosa es una cosa de un color determinado.

La cosa no puede ser una cosa coloreada más que si posee un color determinado. El color es únicamente un color en cuanto está determinado. El *color* es, según su sentido, una cosa determinada, pero está establecido como un lugar vacío que necesita una realización. Esta realización no puede ser cualquiera; lo que el color en cuanto tal indica ya lo que puede dar un contenido a la forma vacía: no puede ser llenada más que por especies de color (hasta la última determinación) y por nada más. Una cosa determinada por su contenido, que contiene un lugar vacío y que por la realización de este lugar vacío alcanza la determinación completa necesaria para el ser real, es lo que llamamos el género, lo que puede realizar estos lugares vacíos, las *diferencias específicas* correspondientes. Las especies del género son determinadas por las diferencias inherentes al género.

Las diversas especies de un género tienen algo común —desde el punto de vista del contenido— a saber, la determinación inherente al género. Géneros diferentes no tienen nada de común desde el punto de vista del contenido.[198] Pero pueden tener todavía una forma común (es decir una *forma vacía*). Así el *color* y la *forma* son realizaciones diferentes de la forma vacía "la cualidad esencial de la cosa". Hemos designado las *categorías* como las *formas del ente*. Lo son en el sentido de la *forma vacía*. Si Aristóteles las llama también *géneros*, esto no es, rigurosamente hablando, completamente exacto; no son más que formas vacías de géneros.

A la relación del género y de la diferencia específica no corresponden exactamente ni los términos *fundamento y accidente* (*Grundlage und Hinzukommendes*) ni los de *soporte* y *lo que es soportado* (*Träger und Getrangenes*). Asimismo la *forma* y el *contenido* (*Form und Inhalt*) tampoco le corresponden. Únicamente el *lugar vacío* en el género es llenado por el contenido. La relación del género con la especie se reduce de lo *general* a lo particular y la diferencia es lo que particulariza. Esta relación no se deja reducir a la de la forma y el contenido, sino que se divide de la manera siguiente: hay formas vacías de una mayor o menor generalidad, igualmente hay contenidos de una mayor o menor generalidad; en cada grado

[198] Véase la determinación aristotélica del género, apartado 2, g de este capítulo.

de generalidad es necesario distinguir la forma y el contenido. Los géneros representan los objetos más generales (en el sentido amplio del término) que tienen todavía un contenido. Puesto que tienen un *lugar vacío*, no son objetos enteramente determinados por su contenido, sino que poseen en sí una cosa análoga a la forma vacía. Las especies son menos generales y menos *formales* (en el sentido de forma vacía). A esta cosa enteramente determinada por su contenido podemos llamarla el fundamento de los cambios que se producen en ella y de las propiedades nuevas que se le *añaden*. El fundamento y los accidentes (la cosa y sus propiedades *accidentales*) pertenecen al mismo grado de particularidad y de realización del contenido.

Pero se puede hablar de *fundamento* en otro sentido que es importante precisamente para nuestras investigaciones actuales. Hemos dicho que la manera de ser material fundamenta a la forma, el volumen y el peso de la cosa. Fundamenta también lo que se llama *cualidades segundas*: por esas cualidades la manera de ser de la cosa se exterioriza y se nos manifiesta a nosotros: dado que ella tiene una naturaleza material, su aspecto interno y externo depende de esta naturaleza, sus relaciones con las otras cosas no pueden ser más que materiales y ella es necesariamente *una cosa que cae bajo los sentidos*. Por consiguiente, no es la cosa en cuanto todo lo que es fundamento de todos sus accidentes, sino que es algo de lo que ella es o como ella es, es decir, lo que es en cuanto *materia, y* constituye el fundamento para todo lo que ella es además. Y por esto nos parece comprensible que Aristóteles haya llamado materia un ὑποκείμενον. Conviene señalar que es la materia determinada de una manera particular la que desempeña este papel de fundamento. Pero cuando la materia está cargada del peso de una masa, la *masa pura* no es lo que fundamenta las determinaciones, sino lo que les está *subyacente* y *lo que se fundamenta sobre ella*.

Con estas últimas consideraciones, hemos pasado del punto de vista formal al punto de vista del contenido. Lo dicho puede expresarse de una manera puramente formal: en el interior de lo que constituye la cosa, hay algo que fundamenta todo lo que pertenece a su constitución. Si la forma de la cosa puede encontrar una realización en otro campo que el del ser material, es necesario que en lugar de la manera de ser material y espacial otra cosa llene la forma vacía del *fundamento*.

Entre la forma vacía y lo que le da su realización, existen relacio-

nes determinadas, como claramente lo hemos demostrado a propósito de la relación entre el género y la especie. Esto parece evidente si nos preguntamos ahora cómo se comportan la *materia* y la *cosa*, la una frente a la otra. Por materia entendemos una realidad espacial de una especie determinada, por cosa una πρώτη οὐσία en el sentido aristotélico, es decir, un real independiente. Un real independiente es una cosa fija en sí misma y que actúa por su naturaleza propia. Es claro que la masa pura no puede ser una cosa, puesto que considerada en sí misma no *existe*, ni *actúa*, ni posee una *naturaleza*. A cada materia determinada le pertenece una acción que le es propia, pero es evidente que no toda materia es susceptible de constituir una realidad independiente. La independencia se caracteriza por una unión interna a un producto delimitado y de contornos precisos. Los líquidos y los gases no pueden por sí mismos llegar a este estado: tienen necesidad de un *recipiente* sólido o de una fuerza directriz para adquirir una forma determinada y una delimitación. Sólo las materias sólidas pueden por sí mismas construir algo que corresponda a la forma de una cosa. El elemento líquido y el elemento gaseoso no pueden formar por sí mismos una cosa, pero contribuyen a la construcción de una cosa: por *cosa* comprendemos entonces un todo en el que una ley única de formación preside a la multiplicidad de la materia constructora; no se trata de una *cantidad* de gas o de líquido cuya consistencia es el resultado de un recipiente exterior, sino de un *organismo* (*Organismus*).

Acabamos de establecer en qué sentido puede la cosa llamarse *fundamento*. ¿El *soporte* es sólo otro término sinónimo de fundamento o designa una cosa nueva? Cuando llamamos a la cosa el *soporte* de su color, queremos decir que el color de la cosa —como todas las otras cualidades de la cosa— es un algo independiente que debe ser soportado por un real independiente. Sin embargo, no hemos dicho que el soporte, sin lo que *lleva*, es una cosa independiente; las cualidades esenciales no vienen a *añadirse* a una cosa ya *realizada*, sino que construyen ellas mismas esa cosa. Sin embargo, el color tampoco está en la cara como el contenido en su forma. La *cosa* es una forma con relación a tal cosa determinada, y el *color* es una determinación del contenido de algo que corresponde a la estructura de la cosa: una realización de la forma vacía *cualidad*. El color se realiza o se completa por su determinación específica para dar tal color determinado, y toda la forma de cosa se realiza y se

determina en tal cosa más determinada por la determinación de su *quid* y de su *cómo* ya esbozados en ella. Las cualidades determinadas sostienen con la cosa determinada la misma relación que la parte con el todo, así como las formas cualitativas con la forma de cosa: dicho de otra manera, como el rasgo constitutivo con un todo esencial (*Wesensganze*) que contiene en sí una multitud de rasgos y no como una relación de *fragmentos* aislados o separables con un todo no diferenciado en sí (homogéneo, continuo), por ejemplo, las *partes* del espacio, del tiempo o de un cuerpo. Ya que la cosa no puede existir sin esas partes constitutivas, por esta razón no la llamaremos *fundamento*. Por el contrario, por lo mismo que ella es fundamento para las propiedades no esenciales, lo es igualmente para los cambios que puede sufrir (no se debe contar entre los cambios el cambio de lugar; el cambio de una cosa significa siempre una variación de su estado cualitativo o una modificación de sus propiedades); es también fundamento para todos los *accidentes* que pueden venirle o que puede suscitar.

Podemos ahora fijar las expresiones correspondientes a estas diversas relaciones. Llamamos *fundamento* (ὑποκείμενον, *subjetum*) a la cosa particular enteramente determinada en relación con las propiedades que puede *recibir* y *perder* y a todos los accidentes de que puede participar (además le pertenece también la *adquisición* y la *pérdida* de las propiedades). Entre los accidentes en el mundo de las cosas, es necesario colocar la unión y la separación de los *elementos*, así como la información de *materias* en productos superiores. En este sentido podemos considerar estas materias como ὑποκείμενον; por otra parte, se puede admitir que la naturaleza material constituye el fundamento para la construcción de una cosa y determina las cualidades de esta cosa.

Llamamos *soporte* (ὑπόστασις, sustancia subsistente) al todo independiente con relación a sus partes constitutivas. Propiamente hablando, es de nuevo la cosa particular (y no lo que subsistiría si se eliminara mentalmente todo el *quid* y el *cómo* de la cosa). Pero se puede también aplicar este nombre de soporte a la *forma vacía* del todo independiente en cuanto tal, con relación a las formas de sus partes. Puesto que el contenido pertenece a las partes constitutivas, sin las cuales el todo no puede existir, el todo realizado en un contenido es el *soporte* del *contenido* (todo el *quid* y el *cómo*), igual que la forma del todo es el soporte de la *forma del contenido*: tan para-

dójico como esto nos pueda parecer, pertenece a la estructura formal de la cosa el tener un contenido.[199] La cosa particular es así al mismo tiempo *fundamento* y *soporte*, pero desde puntos de vista diferentes.

En definitiva, llamamos *forma* (= forma vacía) al armazón de la cosa entera (y a las partes del armazón) con relación a lo que le da un contenido y lo determina para hacer de ella *esta* cosa particular. La forma de cosa corresponde a la forma *objeto* (en sentido estricto). Pero conviene también preguntarse si estas dos formas coinciden absolutamente o si la cosa no es ya una particularización de la forma del objeto, al lado de la cual son posibles otras particularizaciones. Esta cuestión es importante para la elaboración de una doctrina del ser. Pero para resolver las dificultades que se nos presentan ahora, es necesario examinar todavía otros puntos.

s. Materia, forma esencial y formas accidentales

Lo que entra en la forma de la cosa como su contenido es una materia informada, es decir, que llena el espacio según un modo determinado de realización en el espacio, poseyendo un conjunto unido que hace de él un todo dotado de unidad y que goza de una apariencia sensible que le da un carácter de exterioridad. Llamamos *forma esencial* lo que está en el origen de esta manera de ser particular; esta forma esencial es —a diferencia de la *forma vacía*— lo que da precisamente un contenido, pero un contenido para el que la inserción de esta forma vacía es esencial. También estas dos formas están estrechamente ligadas: no se debe pensar en un recipiente vacío que pueda ser llenado por no importa qué contenido. De la materia que ya ha sido informada para ser una cosa, hemos dicho que puede ser *el fundamento* de los cambios o la *materia* susceptible de recibir una transformación o una nueva información: *materia* tomada en el sentido aristotélico, que designa lo que lleva en sí la posibilidad de recibir nuevas formas. No se puede aquí tratar más que de *formas accidentales*, de un cambio en las propiedades: la cosa llega a ser *otra* diferente de la que era antes; una de sus cualidades *se transforma*, la forma vacía correspondiente se llena de otra determinación

199 Las investigaciones acerca de la forma esencial permitirán poner en evidencia otra significación del *soporte* (véase el apartado 4, *e* de este capítulo).

de contenido. Una posibilidad, y una que estaba realizada, se vuelve de nuevo una simple posibilidad que no estaba realizada hasta aquí, y se realiza. También sucede así cuando la hoja verde se pinta de color rojo, cuando el bloque rocoso cambia su forma bajo la acción de las intemperies. La cosa que cambia permanece la misma (cambio accidental). En fin, la *transformación* puede ser tan grande que la cosa llega a ser *otra*. En cuanto la información de materias naturales en obras de arte, se puede dudar si se trata de un *cambio* (*Veränderung*) o de una transformación (*Verwandlung*). La cera con la cual se ha formado un ídolo —en cuanto simple cosa natural— es la misma que antes después de haber sido trabajada, solamente ha cambiado de forma. Pero si se considera la obra de arte como tal, la cosa con su sentido espiritual —en cuanto ídolo— existe una realidad nueva. El pedazo de cera ha sido cambiado en un ídolo. La transformación es todavía más radical cuando un nuevo ser vivo sale de la simiente. En este caso no se produce solamente un cambio de algunas cualidades, una transformación de la propiedad de la cosa, sino que a partir del momento en que se establece el *desarrollo*, en el que comienzan las actividades vitales, parece que otra forma esencial se hace presente desde ese momento. Surge un ser vivo de algo que no era antes un ser vivo (pero que tenía solamente en sí la *posibilidad* de llegar a serlo). En este caso en que según toda apariencia la esencia ha llegado a ser otra, ¿se puede todavía hablar de una cosa que sigue siendo la *misma*, de un *mismo objeto* que posee primero tal esencia y enseguida otra? En lo que concierne a la cera que ha sido transformada en ídolo, se tiene fácilmente la tendencia a hablar del *mismo objeto* antes y después de la información, puesto que la materia *permanece* la misma. Por eso se puede también dudar de hablar en este caso de una verdadera *transformación*. Pero en lo que concierne al nacimiento de seres vivos, la materia no sigue siendo la misma: el grano debe *morir* para que pueda brotar un nuevo tallo cargado de frutos; la materia debe cambiar para recibir la vida. De una cosa se ha hecho una cosa diferente; lo que era antes no es ya como lo que era antes; pero no ha sido reducido a la nada. Posee, en ese *aquello* que ha llegado a ser, un nuevo ser, *un ser en una nueva forma*. Las mismas expresiones que hemos encontrado al hablar de los compuestos de los elementos para dar nuevas materias se nos imponen a nosotros: se trata aquí manifiestamente de un proceso situado en un nivel más elevado. El grano no se convierte en nada,

y la planta no proviene de nada, sino que se desarrolla a partir del grano y se construye con la ayuda de las materias nutritivas que recibe. Es un proceso lento cuyo desarrollo se puede observar, por lo menos en la mayor parte. La manera de ser y la propiedad del grano, así como la materia nutritiva, determinan la manera de ser y la propiedad de la planta. Pero la forma esencial parece ser otra.[200]

De esto resultan dos consecuencias: *1)* Podemos decir: la misma cosa que antes era un grano, ahora es una planta. *2)* Parece que aquí sí existe un fundamento que permanece cuando la nueva forma ha sido recibida. ¿Es este elemento *subsistente* de la materia el que es primero una cosa y después la otra?

Si en el proceso de germinación y de nutrición se producen una descomposición y una transformación de materias, sin embargo, las materias a partir de las cuales se constituyen los seres vivos son tomadas de la naturaleza inanimada. No todas las materias, sino algunas determinadas, son susceptibles de *llegar a ser animadas*. Entre los seres vivos, las plantas tienen una función que les es particular, la de transformar las materias *inorgánicas* en materias *orgánicas,* es decir, en materias que pueden servir para la construcción de cuerpos vivos: esta transformación y la *animación* deben ser distinguidas la una de la otra. Así, la *vida* no llega a añadirse a la forma esencial propia de la materia inanimada, sino que la *forma viva* (la forma de la esencia de vida y ciertamente de una esencia de vida de manera de ser determinada) toma el lugar de la que existía antes de la *animación*.[201] El nuevo ser viviente es lo que es según *su* forma esencial, teniendo cierto parentesco con las materias que han sido necesarias para su producción. La misma *materia* animada es, a pesar de su *parentesco*, diferente de la materia inanimada de la cual ha sido producida. Además, conviene distinguir las materias nutritivas que se reciben y *entran en la forma* del producto que se desarrolla y la simiente de la cual proviene la capacidad de recibir y de

[200] Esta concepción del nacimiento del ser vivo no coincide ya con la concepción aristotélica, según la cual la simiente lleva en sí la forma dinámica de formación del nuevo ser viviente (*De generatione animalium*, II 4). Volveremos más tarde sobre esta diferencia (véase el apartado 4, *k* de este capítulo).

[201] Esta interpretación corresponde a la concepción de santo Tomás acerca de la unidad de la forma esencial de la que habló con tanta frecuencia y a la que parece tan aficionado (por ejemplo, *De anima*, a. 9 corp.). La doctrina de santo Tomás sobre la forma y la materia no será examinada más que cuando la exposición concerniente a Aristóteles haya llegado a una conclusión clara (véase el apartado 4, *k* de este capítulo).

la que toma la forma. Esta simiente —todavía independientemente de las materias que recibe desde que comienza a germinar— posee también una materia de la cual es producida: una materia de un modo de ser material determinada. Pero su forma es más que una manera de ser material porque de ella depende el producto que se formará con la ayuda de materias recibidas, en el momento en que la vida comienza a manifestarse. Ahora se suscita la pregunta siguiente: ¿la forma *adormecida* en la simiente *cobra vida* o una forma *viva* toma el lugar de una forma *muerta*? La respuesta es imposible antes de haber examinado más de cerca el concepto de forma. De todas maneras se produce un cambio esencial: *lo que* es este objeto no es ya lo mismo de antes.[202] Pero *este* cuya esencia se ha transformado —el *objeto*— sigue siendo el mismo. Es la misma cosa que fue primero un grano y que ahora es una planta. Además su *ser* no ha sido interrumpido, sino lo que ha cambiado es su *modo* de ser. La *vida* es un modo de ser particular de la materia inanimada o del ser vivo en potencia. Si el ser desapareciera completamente y comenzara un nuevo ser, entonces el objeto no sería ya el mismo.[203]

Lo que sigue siendo lo mismo es la forma vacía del objeto, es decir, no la forma general del objeto, sino la del objeto particular (del individuo). Pero ya que la forma vacía no puede existir sin contenido y que el contenido que *le viene del* exterior no es nada, tal permanencia del ser en el cambio de esencia no es posible más que si algo del contenido se conserva como la forma vacía; ya sea si una forma esencial permanente sirve de fundamento a los estados esenciales sometidos al cambio, o bien si bajo el dominio de la nueva forma esencial se ha conservado una parte del contenido anterior.[204]

202 Ya se trató antes de la posibilidad de un cambio esencial (véase el capítulo III, apartado 4).

203 En los casos particulares, nuestro conocimiento no podría discernir si se ha producido un cambio esencial o si un objeto ha sido "reducido a la nada" o si algún "otro" ha venido a la existencia. La proposición según la cual nada se pierde, nada se crea, no tiene más valor que si se hace abstracción de la potencia divina, que puede "crear de la nada" como "aniquilar". La cuestión de saber si Dios hace uso del poder de aniquilar es una cuestión teológica que no examinaremos aquí.

204 Véase a este respecto el apartado 4, *k* de este capítulo.

t. Materia y cosa, materia y espíritu

Resumamos una vez más lo que se ha destacado de las investigaciones precedentes sobre la relación de la *cosa* y de la *materia*.[205] Una cosa es una realidad cerrada en sí misma e independiente: una πρώτη οὐσία en el sentido aristotélico; un objeto en el sentido más estricto del término, es decir, una *"cierta cosa"* que lleva en sí su propia esencia y que está fijada en sí misma con esta esencia: una *sustancia subsistente*. En cuanto tal, no es necesariamente una cosa espacial ni material. Hay también sustancias *espirituales* (*geistige*). Aristóteles, para poner en claro lo que significa exactamente la palabra οὐσία, se atuvo principalmente al área de las cosas materiales; pero, para él como para nosotros, es evidente que todas las cosas finitas se remiten a un ente primero —una πρώτη οὐσία que es puro espíritu; además, Aristóteles reconoce la existencia de espíritus finitos (astros motores y almas humanas) que para él son οὐσία. Por oposición al elemento material, el espiritual es el no espacial (inespacial), el invisible, el inasible. La cosa material, por una parte, se inserta en el espacio de tal manera que cada porción de espacio coincide enteramente con una parte de la cosa, la *totalidad* de la cosa material no se encuentra en un punto, sino, al contrario, esta cosa se extiende en el interior del espacio con todo lo que ella es, y en esta extensión es como se ofrece a nuestros sentidos. Por el contrario, un *ser espiritual* es un *ser que permanece en sí mismo*. Lo espiritual posee una interioridad en un sentido completamente extraño al espacial material. Cuando "se exterioriza"— tal exteriorización puede producirse de diversas maneras: como una orientación hacia los *objetos* (lo que Husserl llama *intencionalidad* de la vida del espíritu), como una apertura puramente espiritual hacia espíritus extraños y una introducción en ellos, comprendiéndolos y compartiendo con ellos pero también como formas realizadas en el interior del espacio (por consecuencia de la actitud del cuerpo y de la existencia de materias extrañas)—, no permanece menos en sí mismo. A partir de este centro interno el ser espiritual se forma y une en una unidad lo que él es y todo lo que él asimila, en una asimilación sólo posible para el ser espiritual. La significación conveniente a la figura y a la delimitación donde no se puede hablar de

[205] Véase el apartado 4, *f* de este capítulo.

realidad espacial, de forma ni de límite, será necesariamente el objeto de investigaciones profundas. Ahora no daremos más que un primer resumen para captar más claramente el modo de ser de lo espiritual oponiéndolo a lo material. Así, lo *material* designa un *género* en el interior de la realidad de las cosas. Hemos entendido por material *lo que llena el espacio* en cuanto tal y hemos visto que no toda materia es susceptible de tomar la forma de una cosa. Pertenece sólo a las materias sólidas el unirse en ellas mismas y constituir exteriormente una figura con los contornos netamente delimitados. El elemento líquido y el elemento gaseoso no llegan por sí mismos a tal fin; las materias sólidas mismas no obedecen en su forma de cosa únicamente a su propia ley interna. El comportamiento exterior de la cosa material está relacionado con el modo de ser material, es decir, con el modo particular de realización en el espacio: la mayor o menor movilidad en el espacio, el movimiento particular y también la figura espacial. La figura espacial que delimita es la que da a la simple cosa material unidad y aislamiento. Sin embargo, lo más frecuente es que no encontremos un *producto* formado puramente del interior, sino sólo un *fragmento de materia*, que *con la mayor sencillez* puede dividirse en dos o más fragmentos (y según el modo de ser de la materia, ésta puede separarse, desgarrarse o fragmentarse de otra manera). Semejante materia no se da su forma espacial exterior, sino que está enteramente determinada por sus *accidentes* exteriores. No puede libremente recibir cualquier forma; su manera de ser material determina su propiedad exterior: materias diferentes tienen una manera diferente de *quebrarse* o de partirse, etc.[206] En cuanto al aspecto de la naturaleza *inanimada*, está determinado por la acción recíproca de muchas materias. Las cantidades de agua que llegan a ser productos netamente delimitados —arroyos, ríos, mares— es gracias a las riberas que los rodean. A su vez, el lecho del río y sus riberas se forman bajo la acción de la presión de las corrientes. El viento y la lluvia modelan los contornos de las rocas. Pero cada producto hace y padece las acciones ejercidas sobre él según lo que él es en sí mismo. La naturaleza entera es la obra de fuerzas que la forman o de formas que poseen la fuerza de formarla. Así encontramos lo que era evidente desde hace tiempo: no podre-

[206] El atomismo antiguo atribuye a los átomos una forma *espacial* determinada. Si uno se atiene a dicha concepción, puede pensar que la forma de los "más pequeños elementos" condiciona la figura "del grado más elevado".

mos obtener una comprensión suficiente de los productos materiales hasta no haber esclarecido el significado de la *forma* y de la *fuerza*. Por eso volveremos a las investigaciones sobre la *materia informada* a partir del concepto de forma.

4. Resumen del concepto de forma

Se ha tratado en muchas ocasiones el concepto aristotélico de forma, y en el curso de nuestras investigaciones objetivas hemos hecho también alusión a la forma y a sus múltiples sentidos.[207] Es necesario ahora dar una explicación sobre lo que entendemos por *forma* y de la relación de este concepto con el concepto aristotélico de forma.

a. Revisión del concepto aristotélico de forma

Se puede primero eliminar el concepto de *forma vacía*. Cuando Aristóteles habla de la oposición entre forma y materia, siempre tiene a la vista la *forma esencial*. Conocemos los dos campos de los cuales tiene costumbre tomar sus ejemplos: la obra creadora humana que da una forma a una materia preexistente, y la producción y la transformación de productos naturales. Pero si los productos de la naturaleza y las obras humanas no son οὐσία en el mismo sentido (es decir, en el sentido de un ente independiente y único), la forma que hace de la cosa lo que es, no tendrá, en los dos casos, el mismo significado. También será imposible aportar claridad a la vez en los dos campos y haremos bien en detenernos sólo en las formas de la naturaleza. El producto de la naturaleza tiene su forma en sí; está, en cuanto lo que es, determinado interiormente. Sin duda, debemos hacer todavía muchas distinciones. Aristóteles investiga, como lo hemos dicho más arriba,[208] la forma en el área del devenir. En lo que concierne a lo que es ya *generado*, la forma puede equivaler a la *esencia*, τὸ τί ἦν εἶναι. Si es así, el ser-hombre de este hombre sería su forma que le es inherente (y es llamada indiferentemente μορφή y εἶδος). Pero en lo que concierne a lo que *llega a ser*, la forma *por la cual* llega a ser no es, según la concepción aristotélica, una forma

[207] Véase el apartado 3, *b*, *c*, *e*, *r* y *t* de este capítulo.
[208] Véase el apartado 3, *c* de este capítulo.

que le es inherente; es la forma del ser generador. (Vemos la posibilidad de una separación entre τὸ τί ἦν εἶναι y μορφή en Aristóteles: en el primer caso se trata del ser-hombre tomado en un sentido general, en el segundo se trata del ser-hombre de tal o cual hombre, que es cada vez más diferente.[209] Conviene agregar que en los productos compuestos de forma y materia la esencia también revela esta síntesis.)[210]

En lo que concierne al nacimiento de los seres vivos, es claro que una forma es llevada a la existencia por otra: Aristóteles dice que la forma del ser generador constituye la simiente a partir de materias en excedente: pero que la simiente contiene en sí la forma del nuevo ser.[211] Sin embargo, en otro pasaje, Aristóteles nos dice que la materia no es engendrada, ni la forma, sino que es el compuesto de las dos, materia y forma, lo que es engendrado.[212] Pero si a este propósito Aristóteles pensaba en la obra creadora humana —en efecto, lo que es creado no es el bronce ni la esfera, sino la esfera de bronce—, estas consideraciones pueden aplicarse también a los casos que hemos tratado más arriba. Lo que llega a ser es el hombre nuevo que posee el ser-hombre en general. No es insensato decir que el ser hombre no llega a ser.

Pero por otra parte todo hombre posee *su* ser-hombre, que es diferente de los demás y que no existe antes que él mismo exista. Si en estos dos casos se debe hablar de *forma* y si las dos proposiciones no han ser contradictorias, es evidente que el sentido es diferente aquí y allí.

La simiente es sólo el ser vivo *en potencia*. Sólo en el ser viviente plenamente desarrollado *se encuentra* realizado lo que debe llegar a ser; antes, no se trataba más que de una *finalidad* no alcanzada, y la finalidad también es llamada *forma* por Aristóteles. (Por otra parte se encuentra en este lugar εἶδος y no μορφή.)[213] Según el principio de que *el ser real precede al ser posible*,[214] podría suponerse que lo formado plenamente debería estar al principio (el acto = ἐνέργεια de la potencia = δύναμις). Pero dado que las palabras *antes* y *después* tienen en Aristóteles diferentes significados, debemos examinar de

209 Véanse los apartados 2, *e* y 3, *b* de este capítulo.
210 Véase el apartado 4, *k* de este capítulo.
211 Aristóteles, *De generatione animalium, II*, 4.
212 Aristóteles, *Met.*, Z 8, 1033b.
213 *Met.*, H 4, 1044a, pp. 36 y ss.
214 *Met.*, H 8, 1049b, p. 5.

modo más profundo el pensamiento de Aristóteles sobre esta cuestión. Por posibilidad o por poder (δύναμις, potencia), Aristóteles no entiende aquí sólo

> el fundamento de ser del cambio de un ser y otro en cuanto otro, sino cada fundamento de ser de un movimiento o de un cambio en general. La naturaleza (φύσις) pertenece también a este género del ser posible; porque es el fundamento de ser del movimiento, pero no en otro sino en la cosa misma en cuanto tal. Ahora bien, la realidad (ἐνέργεια, acto) es anterior a toda posibilidad en este sentido, tanto según el concepto como según el orden jerárquico del ente (και λόγῳ και τῇ οὐσίᾳ); según el tiempo, la realidad es en un sentido anterior y en otro no lo es.[215]

Es fácil demostrar que lo real es anterior conceptualmente; la facultad de ver no se deja determinar más que por la vista, es decir, por la actividad en la que se realiza. Pero según el tiempo, lo real es anterior en el sentido en que en el individuo que se desarrolla, la posibilidad precede igualmente a la realidad, es decir, el grano precede a la planta desarrollada. Igualmente lo posible supone un real: una planta de cierta especie está en el origen del grano. El *movimiento* supone un motor. Pero el motor es siempre un real.

¿Cómo explicar ahora que según la οὐσία lo real precede a lo posible? Para el ser particular lo que es anterior según el tiempo es el grano, lo que es posterior según el tiempo es la planta desarrollada. Pero la simiente es lo que debe llegar a ser esta planta, es bajo esta relación lo terminado por oposición a lo no terminado. (Es por esto que agregamos a τῇ οὐσίᾳ la expresión: en el *orden jerárquico del ente*, correspondiendo a la significación general de οὐσία: el ente que posee el ser por excelencia.)

Sobre este punto, lo que es enteramente formado tiene, en relación con la simiente, el significado de finalidad, porque "todo lo que llega a ser tiende hacia un fin. La causa final de un ser reposa sobre el fundamento de ser: (ἀρχή-principio), pero el devenir está en vista del fin. Ahora bien, el fin es el ser en su realidad acabada (ἐνέργεια, acto), y en vista del fin se recibe el poder (δύναμις, potencia[216]): el hombre tiene el poder de ver para ver, el poder de pensar para pensar. Igualmente, la materia está también en potencia (δυνάμει, potencia), puesto que puede llegar a la forma (ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος);

[215] *Met.*, H 8, 1049b, pp. 6-12.
[216] *Met.*, H 8, 1050a. pp. 7-10.

pero cuando posee una realidad acabada perfecta (ἐνεργείᾳ, actual) está en la forma (ἐν τῷ εἴδει ἐστί[217]).[218] En efecto, "la obra (ἔργον) es el fin, pero el acto (ἐνέργεια) es la obra. Por eso se dice también *acto* por *obra*, y este nombre significa lo mismo que el ser plenamente realizado (ἐντελέχεια)".[219]

El sentido de este pasaje importante se precisa por las consideraciones que siguen inmediatamente:

> [Para algunos poderes] su fin último es *su uso*. Por ejemplo, para el poder de ver, la vista, y fuera del poder de ver ninguna otra obra puede llegar a la existencia por la vista: al contrario, para otros poderes, también llega a la existencia otra cosa; por ejemplo, del arte de construir proviene no sólo la acción de construir sino también la casa; sin embargo, [la realización] de ninguna manera es el fin del poder en un menor grado en un caso, en uno más elevado en el otro.[220]

El sentido de este pasaje es claramente que donde la actividad queda encerrada en la acción, existe el fin último y no produce ninguna obra separada (ninguna *producción objetiva*); el poder alcanza su realización completa y, por consiguiente, el perfeccionamiento de su ser. En efecto, la acción y no lo que es producido constituye lo real propiamente dicho. La obra es real sólo por la acción y esta acción la lleva en sí como el fundamento de su ser real:

> En efecto, la acción de construir está en lo que se construye y ella se produce al mismo tiempo que la casa. Así en todos los casos en que esto llega a ser una cosa diferente al ejercicio del poder, la realidad (o la acción, ἐνέργεια) está en lo que se produce, por ejemplo, el acto de edificar en lo que se edifica, y el tejido en lo que se teje [...] y en general, el movimiento está en lo que se mueve; pero cuando una obra no se produce fuera de la acción, posee la realidad en sí misma: así la vista está en el

217 Encontramos aquí en Aristóteles la expresión *estar en la forma* que encontramos ya para caracterizar el significado de la *esencia*. (Véase el apartado 3, *a* de este capítulo.)

218 *Op. cit.*, 1050a, pp. 15 y ss.

219 *Ibid.*, 1050a, pp. 21-23.

220 La frase del IX, 8, 1050a, 27, ὅμως οὐθὲν ἧττον ἔνθα μὲν τέλος, ἔνθα δε μᾶλλον, τέλος τῆς δυνάμεώς ἐστιν ha sido traducida de varias maneras: "sin embargo la realización de ninguna manera es el fin del poder en un menor grado en un caso, en otro más elevado en el otro". Rolfes traduce: "No queda menos que la actualidad no es de ninguna manera, ya más, ya menos, el fin de la potencia". Bonitz: "Ahora bien, la actividad real no es de ninguna manera menos el fin que el poder en el primer caso y más el fin en el segundo caso". (La edición trilingüe por Valentín García Yebra, de Gredos, traduce: "Sin embargo el acto es allí fin, y aquí más fin que la potencia". [N. del T.])

que ve, el pensamiento en el que piensa y la vida en el alma, y por consiguiente también la felicidad, porque es una vida con una propiedad determinada. Es evidente que el *ente en el sentido eminente y la forma son una realidad*[221] (ὅτι ἡ οὐσία και το εἶδος ἐνέργειά ἐστιν).[222]

Hemos mencionado más arriba incidentalmente que la multiplicidad de sentido comprendida en el término *acto* se traduce por las palabras ἔργον, ἐνέργεια, ἐντελέχεια (obra, acción, actividad o realidad, perfeccionamiento del ser).[223] En la acción el poder llega a su fin y alcanza por consiguiente su perfeccionamiento de ser: el ser actuante es el ser más elevado del ente, hacia lo que se dirigen sus potencias. Pero allí donde la realización de la posibilidad es un proceso de desarrollo, el *fin* no es ni una obra separada ni una actividad aislada, sino el perfeccionamiento pleno del ser de todo el ente que tiende a *desarrollar* su plena realización: οὐσία designa el ente colocado en este grado de plena realización: no es la acción aislada (*el acto de la actividad*), sino el actuante en su acción (*el ente independiente y único = la sustancia* en su acción que es su ser más elevado). La *producción* tomada aisladamente se llama ἔργον en el sentido amplio de la palabra *obra*; en efecto, este término puede designar a la vez actos (*obras* buenas y malas del hombre) y productos independientes separados del espíritu que las crea. Si ampliamos estas palabras a los actos, es claro, sin insistir mucho en ello, que *obra* y *acción* (ἔργον y ἐνέργεια) coinciden.

Esta identidad entre los términos parece más difícil de comprender si se trata de productos independientes. Pero precisamente éstos son muy importantes en nuestro contexto. En efecto, son productos *materiales*. Aristóteles toma de nuevo como ejemplo obras debidas a la habilidad humana: una casa, un trabajo. Dice que la acción está en lo que se produce. La acción de edificar se realiza en el edificio. Así pues, la acción y la obra no coinciden aquí, propiamente hablando. La obra es la materia informada. La acción es la información que se realiza en la materia y gracias a ella; ya que la obra debe a la acción su propia realidad, la acción misma puede ser llamada su realidad (ἐνέργεια, acto).

221 Nosotros hemos subrayado estas palabras. Conviene señalar que en el conjunto de esta exposición *ser* y *ente*, *acción* y *agente* no difieren en nada entre ellos. (Véase el apartado 4, *k* de este capítulo.)

222 *Op. cit.*, 1050a, pp. 28-38.

223 Véase el capítulo I, apartado 3.

Hay aquí un doble poder que lleva a la realización total: el *poder* del artesano (la *potencia activa*) y la *maleabilidad* (*Bildsamkeit*) de la materia (la *potencia pasiva*). Las dos contribuyen al perfeccionamiento del ser. La *obra* es un ente en el perfeccionamiento del ser (por eso ἐνέργεια y ἐντελέχεια coinciden en él). La acción es también llamada forma (εἶδος). En la obra realizada la materia *ha tomado su forma*. En cuanto a οὐσία, *el ente en su perfeccionamiento*, se aplica tanto a la obra entera como a la forma que ella ha tomado.

¿La forma tomada por la materia no debe estar antes que la materia y antes que la información de la materia? Esta dificultad puede ponerse en claro también de otra manera: la οὐσία debería ser el ente en su pleno perfeccionamiento ἐντελέχεια, el fin al cual está dirigido el desarrollo. Mientras no se haya alcanzado el fin, el perfeccionamiento no parece realizarse. Aquí ἐντελέχεια y ἐνέργεια, perfeccionamiento del ser y realidad, no parecen coincidir. Más aún: todo parece como si lo inacabado y lo acabado invirtiesen su papel: hasta el presente lo inacabado se designó como lo posible (δύναμις, potencia), que sólo se realiza en lo acabado. Pero ahora lo acabado se presenta como lo que no es todavía realizado, así pues, como un fin *posible*; al contrario, el ser viviente, llegado efectivamente a cierto grado de desarrollo, es considerado como *real*.

Nos encontramos también ante la duda de cuál es la *verdadera* οὐσία: la realidad inacabada o el acabado irreal. El equilibrio se encuentra en el objetivo una vez alcanzado: en este caso la οὐσία es lo plenamente desarrollado y asimismo lo plenamente real. Además, por otro lado es claro que lo acabado es plenamente real (en efecto, la realidad que corresponde al pleno perfeccionamiento del ser le falta a lo que no ha alcanzado todavía su fin, y el perfeccionamiento hasta la plena realidad le falta a lo que no está enteramente desarrollado).

Pero conviene hacer todavía una aclaración. El fin es, según Aristóteles, la causa primera (*Ursache*) (αἰτία) del movimiento; el móvil no tiende solamente hacia su fin, sino que es puesto en movimiento para este fin; es, por así decirlo, sacado por ella. Pero sólo lo que es real se puede mover. *El ente en su perfeccionamiento*, que representa el término del desarrollo, debe, pues, ser también —por paradójico que parezca— real ya antes de su total desarrollo para provocar el desarrollo en su totalidad y mantenerlo. La solución a esta contradicción no parece posible más que si la realidad posee un sentido

diferente en ambos casos. Más todavía, nos parece necesario dar una triple significación al término "realidad":

1) La realidad del real inacabado (que se encuentra en el desarrollo).

2) La del fin que no es todavía alcanzado.

3) La del fin alcanzado.

b. Distinción de la forma pura y de la forma esencial (εἶδος *y* μορφή)

Las dificultades que acabamos de señalar nos obligan primero a no poner sobre el mismo plano el εἶδος y la μορφή, sino a separarlos uno del otro en cuanto *forma pura y forma esencial*. La forma pura o la *inteligencia* que se designa por la palabra *hombre* no tiene ni comienzo ni fin. Tal forma está sustraída al dominio del devenir; posee un ser que se sitúa más allá de la oposición entre la realidad y la posibilidad, un ser eterno y *perfecto*. Allí es ella la que le indica a la realidad en la cual debe realizarse a la vez la meta y el camino que debe seguir para alcanzar esta meta. Lo que en el devenir *llega a esta forma* y que, en cuanto llegado, *ha tomado esta forma* —el hombre en particular—, posee justamente estas dos propiedades: *estar-en-esta-forma y llegar-a-esta-forma* en el interior de su *esencia*: en esto consiste su ser-hombre.

Aristóteles la describe como τὸ τί ἦν εἶναι, μορφή y εἶδος; en cuanto nosotros, establecemos aquí algunas diferencias. Ciertamente, el ser-hombre posee también, en un *sentido general*, que se realiza aquí y allá y no tiene ni comienzo ni fin. Pero el ser-hombre de tal hombre concreto es real y actuante en él; no lo comparte con ningún otro hombre; no existe antes de la existencia misma de tal hombre, sino que viene a la existencia al mismo tiempo que él. Determina *lo que* es él en todos los casos y este quid cambiante no es otra cosa que una aproximación más o menos profunda a la meta, es decir, a la *forma pura*. El hombre particular queda más o menos atrás del fin que le es asignado por la forma pura *hombre* en diversos sentidos: el hombre particular todavía *no es enteramente realizado* (el ser no acabado del niño) o bien él es deficiente (es la imperfección del inválido o del hombre *malo*). En fin, es necesario señalar todavía que el hombre particular, aun cuando ha alcanzado su pleno per-

feccionamiento (es decir, en el estado de gloria, puesto que para nosotros no se puede hablar de perfección antes de ese estado), no realiza *todo* lo que está indicado en la forma pura *hombre*, sino únicamente lo que determina *su* esencia pura individual (así la forma pura *Sócrates*, por ejemplo).

Encontramos aquí, como lo hemos indicado más arriba, una divergencia con Aristóteles: para este último, la forma coincide con la determinación específica (εἶδος es también el término para designar la *especie*).[224] Esto nos conduce a la cuestión de la individualidad como manera de ser del particular y está relacionado con el papel que el hombre le reconoce a la materia en la construcción de la cosa particular. Pero no debemos ocuparnos de eso ahora. La cuestión que hemos de tratar es la de la *causalidad* de la forma pura.

c. Forma pura y forma esencial en cuanto causas

Aristóteles distinguió *cuatro causas* para explicar las cosas reales:[225] la materia, el autor del movimiento, la forma y el fin; en el hombre serían las materias a partir de las cuales los cuerpos están formados, la simiente (o el procreador), el ser del hombre y su perfeccionamiento. Claro está que encontramos por doquier una significación común que nos autoriza a hablar de *causas*. Todas estas causas *son el fundamento del ser de lo real* que les debe su existencia; pero lo son de una *manera diferente*; y cada vez, una cosa diferente es causada por ellas de tal suerte que a cada significado común le corresponde otro.

Cuando la materia se llama causa, esta denominación quiere decir que sin causa el todo no podría existir y que la causa constituye una de las determinaciones del quid de la cosa. Pero no provoca una impulsión del devenir: si ninguna otra cosa se agregara a ella, ningún ser nuevo podría tener nacimiento partiendo de la materia. Esto significa que no se le puede atribuir a la materia más que una potencia pasiva, no una potencia activa: la posibilidad de sufrir o de recibir una cosa, pero no la posibilidad de actuar por sí misma o de hacer algo. Allí está precisamente una tarea de la *causa* tomada en el segundo sentido: *actuar* o dar el *impulso a un suceso*, sea a un

224 *Met.*, H 8, 1034a, pp. 2 y ss.
225 *Met.*, apartado 3 y ss., Δ 2 (Física II, 3).

devenir, sea a un movimiento o a un cambio (en el sentido estricto de estos dos términos, que no es el único sentido ni del uno ni del otro, ni del devenir).

El acto es la actividad de una realidad. Por esta actividad el ser inherente a esta realidad es, desde cierto punto de vista, llevado a su perfeccionamiento. Lo que no es real no podría obrar.[226]

Lo real, que da impulso necesario para la realización de un nuevo ser vivo es (si excluimos la *primera* génesis) un ser viviente de la misma especie. Sin embargo, el acto por el que él da este impulso no forma parte de su ser permanente, sino que es una cosa pasajera. El fundamento existencial de este acto se encuentra en un poder permanente (el *acto* generador se funda en la *potencia* generadora); este último poder, a su vez, está fundado en la esencia, es decir, en el ser —ser viviente de este ser viviente; en el lenguaje aristotélico: en su forma. Lo que es la *causa eficiente* del ser que está naciendo (más precisamente: el fundamento de la causa eficiente si consideramos como causa del devenir el *acto* generador y no el procreador o su determinación específica) consiste para el ser que engendra en una *causa formal*, es decir, un principio de existencia para lo que es, para lo que *puede* hacer y para lo que *hace* efectivamente. Desde que el nuevo ser vivo es real, puede obrar él mismo y posee en sí tal forma como fundamento de su acción y de su poder de obrar. En cuanto causa de la acción, esta forma debe ser considerada como real (como esencia real y como parte de la esencia real, si no vemos en la determinación genérica y específica la determinación esencial completa). El nuevo ser vivo es *real*, pero no es *todavía perfecto*: su perfeccionamiento está delante de él como su fin y provoca el desarrollo que conduce al ser vivo hasta el fin. El fin o la causa final no obra de la misma manera que la causa motriz o la causa eficiente. El desarrollo no se mantiene por un acto que tiene por fundamento una realidad de la misma especie que aquella contenida en el desarrollo. Desde que comienza el desarrollo, lo que se desarrolla es una realidad independiente separada del procreador; esta realidad posee en sí misma la causa formal de su acción. Por su esencia el niño se pone en movimiento, expresa sus necesidades, recibe sus primeras impresiones, etc. Pero el proceso de desarrollo que conduce sin cesar más allá del estado cada vez alcanzado y que permite que aparezca en él un sustrato existencial para una nueva acción, recibe su im-

[226] Véase el apartado 4, *a* de este capítulo.

pulso y su dirección de algo que no es él, sino que debe primero existir. Si el objetivo provoca el desarrollo y si se admite que sólo una realidad puede producir una acción, es necesario atribuir al objetivo cierta realidad antes de que sea alcanzado y, por consiguiente, sea *realizado* lo que se desarrolla hacia el objetivo. ¿Este objetivo actuante es la forma pura, la forma esencial o bien un tercer término? Parece difícil atribuirle a la forma pura una realidad; en efecto, hemos dicho ya que su ser se sitúa más allá de la oposición entre realidad y posibilidad. Por otra parte, hemos mostrado antes que no solamente la realidad natural, sino también las *creaciones* del arte, están formadas según una forma pura que constituye su arquetipo (*Urbild*). La forma pura parece quedar intacta, independientemente de que algo de manera general se forme según ella, o que se trate de una realidad o de una apariencia. La producción real se sitúa del lado de lo que se acerca al objetivo; ya sea esto por un desarrollo natural o por la acción del artista. Pero si nada cambia en la forma pura a consecuencia de una u otra *realización*, hay que admitir que aquí y allá su forma pura participó manifiestamente en la producción. La *idea* brilla delante del artista, lo atrae, no le deja ningún descanso y lo obliga a crear. Y de la misma manera un impulso parece provenir de lo que está situado en cuanto fin y perfeccionamiento por encima del ser vivo; este impulso dirige el desarrollo de este ser. En el hombre maduro, e incluso desde el despertar de la razón, se puede seguir la huella de este impulso: la imagen de lo que debe llegar a ser puede ser captada más o menos con claridad y la conducta libre puede ser orientada hacia ella (en el esfuerzo hacia la plena perfección y la autoeducación). Pero todo el desarrollo infrahumano, el desarrollo del hombre en su principio y también la mayor parte de su desarrollo ulterior no toma la forma de un esfuerzo consciente y racional hacia la meta conocida, sino que obedece al contrario —desde el punto de vista del ser viviente— a una finalidad involuntaria y escondida. Y aun allí donde se presenta un esfuerzo consciente dirigido hacia el fin conocido, este esfuerzo está al servicio de una finalidad situada a la raíz de la actividad libre; tal finalidad no está establecida por este esfuerzo, existe ya independientemente de él y solamente ahora se encuentra, sacada de la oscuridad a la luz. Depende *de la naturaleza* del artista que esté en la obligación de crear; su naturaleza determina también la clase de proyectos que el artista puede hacer suyos. Por eso existen *ideas*

determinadas que lo atraen y que él puede realizar. Cuando las realiza, no solamente se hacen reales las obras correspondientes a estos proyectos, sino que su propia esencia se realiza, y él mismo llega a un grado superior de perfección existencial. Al contrario, si dirige su esfuerzo hacia una cosa que la naturaleza rehúsa, no solamente fracasa la obra, sino que él se convierte en una caricatura de sí mismo. El doble sentido de *sí mismo*, del cual aquí se trata, no podría caracterizarse de una manera suficiente por la oposición de la *forma pura* y de la *forma esencial*. El primer sentido de *él mismo* designa al hombre tal como es efectivamente con su esencia realizada en él. El segundo sentido significa la *forma pura* a la que no corresponde el hombre tal como es efectivamente. Pero esto no es suficiente, el hombre que alcanza su fin no llega hasta su *forma pura*, sino a su perfecta imagen. Sin embargo, lleva en sí el *germen* de esta realización, independientemente de que alcance o no su meta. Su ἐντελέχεια —entendida ahora como *figura final* (*Zielgestalt*) y no como perfeccionamiento *existencial*—[227] obra *en* él desde el comienzo de su ser, pero no constituye de ninguna manera el único actuante; por eso es muy posible que su fuerza informante no pueda realizarse enteramente.

Es, pues, necesario distinguir entre la forma pura que desempeña el papel de modelo *por encima* del desarrollo, y la ley viviente que actúa en el *interior* del desarrollo mismo, la ley que la orienta hacia la meta por alcanzar. Conviene recordar aquí, conforme a lo que ya establecimos antes, que en un ente cuyo ser se identifica con un proceso de desarrollo, la esencia misma está sometida a un cambio.[228] Lo que hemos llamado la *esencia realizada* no es ya, según tal cambio, la misma que antes. Pero las dos esencias se fundan en una realidad más profunda que sirve de determinación a todo el desarrollo y que lo conduce a su fin: es lo que nosotros hemos llamado la *forma esencial*. Allí es donde se encuentra la fuerza orientada hacia el fin responsable de la *esencia realizada* cuando el fin ha sido alcanzado.

Si es así, ¿será necesario considerar las formas puras como desnudas de todo poder causal, como irreales e inoperantes? Así parece si se hace de ellas simples unidades significativas, esencialidades o quididades formadas en ellas mismas e independientes. Ahora bien,

[227] Véase el apartado 4, *a* de este capítulo.
[228] Véase el capítulo III, apartado 4.

tal punto de vista parece insostenible desde el momento en que exponemos el problema de la relación de las formas puras y de las cosas reales así como de sus formas esenciales. Si las cosas aparecen como *copias* de las formas puras y si estas últimas son *arquetipos* que las formas esenciales contribuyen a realizar, es imposible entonces concebir un acuerdo *fortuito* entre dos mundos separados enteramente el uno del otro. Estos dos mundos remiten originalmente a esta misma realidad primera (*Urwirklichkeit*) que hace inteligible su unión.

Comprendidas en la unidad del Logos divino, las formas puras son promovidas a la categoría de arquetipos en el espíritu divino,[229] que coloca las cosas en la existencia con su forma final preformada en ellas. También se puede hablar de un ser de las cosas en Dios, y santo Tomás llama a este ser de las cosas en Dios, un ser más auténtico que el ser que ellas poseen en sí mismas.[230] La causalidad de los arquetipos eternos se identifica con la acción creadora, conservadora y ordenadora de Dios, su realidad con la realidad divina o realidad suprema. (Santo Tomás llama a su ser un ser potencial, pero, sin embargo, "más elevado [...] que el ser actual de las cosas en sí mismas, puesto que la potencia activa es más perfecta que el acto que de ella resulta".)[231]

Cuando Aristóteles refiere el movimiento en el mundo a un autor primero del movimiento y le atribuye a este autor un ser puramente espiritual, es necesario concebir esta causalidad primera como una causalidad final gracias a la cual todo el devenir está orientado hacia el fin supremo. Gracias a las formas originales, podemos concebir ahora la esencia divina ya no sólo como el motor del universo, sino también como quien tiene un lazo particular con cada creatura. Entre la forma original y la forma esencial, debe haber necesariamente un nexo específico muy sólido y muy estrecho. Lo que no satisface en la doctrina de la forma de Platón y Aristóteles, me parece que es que una y otra se vinculan exclusivamente, la primera a la forma original, la segunda a la forma esencial. La causa de esta interpretación parece ser la siguiente: la idea de la creación y de su continuación en la conservación y la dirección divinas del mundo creado, les era ajena a Aristóteles y a Platón.

229 Véase el capítulo III, apartado 12.
230 *De veritate*, q. 4, a. 6 (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, pp. 124 y ss.).
231 *De veritate*, q. 4, a. 6 y 3 (*ibid.*, p. 125).

d. Forma y materia en la representación aristotélica del mundo y en la nuestra

Vamos a tratar ahora de comparar la representación aristotélica del mundo con la representación del mundo que se nos presentó según el examen filosófico del ente finito y la doctrina de la creación en la que creemos nosotros. Para Aristóteles, el mundo es un todo bien ordenado, compuesto de una multitud de productos informados; este mundo es eterno y ha sido mantenido en un eterno movimiento por la causa primera del movimiento, la cual, a su vez, es inmóvil. Así el pensamiento es puesto en movimiento por su objeto, el deseo y la voluntad son movidos por el fin que persiguen. Lo que es causa debe ser real; lo que mueve la voluntad debe ser una cosa buena, pero lo que está en el origen del movimiento es necesariamente el fin último y el bien supremo. En cuanto inmóvil, tal realidad debe perseverar en un ser eterno e inmutable; en cuanto espíritu, su ser es el pensamiento que se piensa a sí mismo y la bienaventuranza eterna. A tal realidad se le debe el orden del universo, por el que todas las cosas obedecen a relaciones determinadas y cada cosa es guiada hacia un fin determinado para ella.[232] Esta realidad produce también la unidad de la forma y de la materia en el interior de las cosas.[233] La materia existe desde toda la eternidad y es increada, pero en cuanto informe existe sólo en potencia; le debe su ser real al interior de una cosa real a la forma y, en último análisis, a la causa primera por la que todo *se hace*, es decir pasa de la potencia al acto. Me parece ahora que el reproche formulado por Aristóteles contra todos sus predecesores[234] —no pudieron ellos mostrar cómo se unen la materia y la forma— vale también contra él. Un pasaje de la *Metafísica*, cuya interpretación ha suscitado innumerables dificultades y que todavía hoy no está perfectamente establecida, puede ser referido a esta cuestión.

"La causa final es [...] también el fundamento tanto *para* una cosa como *de* una cosa; en el primer caso ya está presente, en el segundo no lo es."[235] Lasson propone la interpretación siguiente: "Aquello *para quien* el fin equivale al fundamento es un móvil, por ejemplo,

[232] *Met.*, Λ 7, 1072a, pp. 21 y ss.
[233] *Ibid.*, Λ 7, 1075b, pp. 21 y ss.
[234] *Ibid.*
[235] *Ibid.*, Λ 10, 1072b, pp. 2-3.

el enfermo; aquello cuyo fin es fundamento no es móvil, por ejemplo, la salud".[236]

Conviene manifiestamente comprender que el enfermo se cura, y no que se convierte en salud. Aplicado al nacimiento, quiere decir que un hombre es generado, pero no el ser hombre. Sin embargo, ya hemos dicho que el inmóvil no designa a tal hombre ni al ser hombre de este hombre, sino lo que expresa el sustantivo *hombre*. Desde el punto de vista de la *forma pura*, de la *idea divina* del hombre en cuanto norma y fin, es justo decir que este hombre es *más o menos hombre* que aquél o que *se hace más y más hombre*.

La tesis de una materia primera todavía no llegada a ser e imperecedera se apoya en la hipótesis siguiente: de nada, nada puede llegar a ser y una cosa que existe no puede llegar a ser nada. Estas dos proposiciones se oponen a la posición de un ente infinito que tiene el poder de hacer salir una cosa de la nada para darle la existencia o reducir a nada un ente. La dificultad que proviene de la manera como la materia llega a su forma y la materia informada a la existencia real, está resuelta si es verdad que no hay materia que posea una existencia —aunque sólo sea una existencia posible— previa e independiente del "¡sé!" creador. Y la cuestión de saber cómo lo que es solamente "posible" llega a ser real, encuentra su respuesta si la forma, la materia y la existencia (*Dasein*) son la obra de un ¡sé! creador.

Los productos de los que aquí se trata en cuanto *materia informada* —materia entendida en el sentido del que llena el espacio en cuanto tal —no representan la totalidad de lo que es creado, sino solamente la *naturaleza exterior*. Que haya creaturas que, en cuanto *formas puras*, puedan ser designadas en un sentido nuevo —tampoco en el sentido de esencialidades o de quididades originales, sino de esencias reales que podrían llegar a su perfección sin la intervención de una materia que llena el espacio—, es una cuestión que todavía no hemos examinado de cerca. Actualmente conviene aclarar la relación entre la materia y la forma en la esfera restringida de lo material-espacial.

[236] Lasson, *Aristoteles' Metaphysik*, p. 172.

e. Relación de la forma y de la materia en el estado original y en el de la naturaleza caída

Lo que está puesto en la existencia es *una cosa* cuyo *ser* es la información de una materia en un producto que se basta a sí mismo. *Lo que* él es se expresa en la formación de una materia dada y de una forma informante de la materia: una no va sin la otra. ¿Se puede considerar uno de estos elementos como el más original? En el tiempo y en lo que concierne al grado más inferior del ser material, esto no es posible.[237] Al contrario, desde el punto de vista existencial, necesariamente se deberá conceder un lugar privilegiado a la forma. Pero tal cuestión será el objeto de un examen separado en lo que concierne a las dos maneras posibles de formación de la materia; la formación interna y libre y la formación externa, sometida a la inercia de la masa. Cuando una forma se establece libremente en el interior del espacio, la realidad material no es informada por esta forma en cuanto realidad preexistente, sino que nace a partir de esta forma. Al igual que el espíritu pensante forma la palabra en la cual su movimiento vivo de pensamiento es absolutamente imposible sin la realización de tal forma (no es necesario sólo pensar aquí en los términos, sino también en los productos reveladores dotados de significación), de igual manera la forma produce todo su efecto en el interior de la realidad material, que constituye su sujeto de información creado al mismo tiempo que ella y que le está enteramente sometido.

Así podemos decir con santo Tomás que la materia existe en vista de la forma. Pero si es cierto que la materia *es creada con*, estamos obligados como Duns Scoto[238] a atribuirle un ser propio: no un ser autónomo ni enteramente real, sino este ser particular que participa en la construcción del ser real independiente. Su determinación no es otra cosa que la posibilidad de ser determinado. Así las formas esenciales que informan a la materia son inconcebibles en la ausencia de una realidad material informada por ellas. Tal forma es *viviente*: esto significa que su ser es un movimiento espontáneo; además, se trata de un ser dotado de una fuerza, es decir es capaz de realizar una acción determinada. La síntesis de la forma y, en cierto

[237] En los productos de un grado más elevado, la materia ya informada precede a la formación ulterior.

[238] Véase el capítulo VII, apartado 5, *f*.

sentido, de la *fuerza* creadora se presenta aquí de manera clara: hay *formas esenciales que son en cuanto tales capaces de formar.*

De allí se comprende que la forma sea descrita como el ente propiamente dicho, al que la materia es deudora de su ser; se comprende también que se puede dudar si ella sola, y no apenas el todo, deba ser llamada οὐσία o sustancia.

Conviene escoger la segunda hipótesis, ya que la forma es según la esencia e informa a la materia; por esta razón, no existe sin la materia. Forma y materia son puestas en la existencia de una manera completamente particular; su ser es la acción propia de una forma en una realidad espacial, la realización informada de la materia y la formación de sí (*Selbstausgestaltung*) en un todo informado; en el interior de este todo, la forma es el *soporte* en el sentido pleno y etimológico de la palabra. Si el todo fue designado como el soporte en relación con lo que corresponde al contenido de su esencia, entonces la forma es lo que soporta al todo desde el interior.

Y si la manera de ser material en el todo pudo ser llamada el fundamento por oposición a sus manifestaciones y a su actividad exteriores, la forma que informa a la materia es, a su vez, fundamental en definitiva. ¿No es también ella aquello por lo que el todo se circunscribe *como* todo, se forma en un producto con la unidad bien delimitada y, por consiguiente, se adapta a la forma vacía de la cosa?

Si uno se atiene a lo que ya hemos dicho antes sobre los diversos modos fundamentales de realización en el espacio, parece que esta fuerza de concentración sobre sí mismo no pertenece a todas las formas.[239]

Será necesario, pues, examinar las diferentes especies de formas según la particularidad de su información de la materia. Pero es necesario primero orientar la materia sometida a la inercia de la masa. Hemos conocido la teoría atómica que concibe la masa como dividida en unidades últimas indivisibles y que hace enseguida la síntesis de estas unidades de diversas maneras. Ya hemos dicho que tal división y tal síntesis son posibles como la obra de *fuerzas* que no pertenecen a la masa en cuanto tal.

¿A qué pertenecen, pues? Es impensable concebir *fuerzas libres*, es decir, fuerzas sin alguna cosa a la que pertenecerían. Conviene recordar que la masa pura no debe ser concebida como algo original,

[239] Véase el apartado 3, *n* de este capítulo.

sino como consecuencia de la desintegración de una unidad original. La materia, nacida de formas vivas e informada por ellas, se ve reducida a la categoría de masa pura, cuando escapa a la unión de la unidad de esencia con las formas que informan a esta materia y recae en el espacio. ¿Cómo es posible tal *caída*? Aquí no trataremos este tema.[240] Si tal caída llegase hasta su fin, es decir, si la unidad de la forma y de la materia fuese completamente disuelta, si la forma fuera despojada de su fuerza que informa a la materia y si la materia fuera enteramente reducida a una masa que no sería ya susceptible de recibir una forma, entonces ninguna *naturaleza*, ningún mundo espacial de cosas sería ya posible.

De hecho, no hay nada de eso. La masa sigue siendo capaz de ser informada y las formas han conservado algo de la fuerza destinada a informar la materia, pero es una dominación exterior de una materia que se les *escapa* y que ya no es exactamente proporcionada a tales formas. No se debe comprender por eso que la masa pura habría estado presente en un momento enteramente desprovista de forma y que hubiera sido informada enseguida gracias a una forma que sería agregada a ella desde fuera. Lo que se nos ofrece en la experiencia es una materia informada en el grado más ínfimo; pero las formas no son ya formas directrices que informan libremente y sin obstáculos a la materia unida a ellas y con una esencia correspondiente; están ligadas a la masa que posee una naturaleza espacial y son sólo capaces de conferirle un orden adecuado a su naturaleza. Así se presenta la posibilidad de los elementos como la posibilidad de una multiplicidad de materias que llenan el espacio de diferentes modos y que, conforme a esta manera de ser, caen bajo los sentidos.

240 Desde el punto de vista teológico, se podría relacionar con la doctrina del pecado original; se podría comprender el *estado de caída* de la naturaleza exterior como un símbolo significativo del estado de caída del hombre. Pero yo quisiera poner de relieve expresamente que no hay explicación dogmática de este contenido, aunque muchos textos hayan tenido en cuenta tal concepción.

f. Formas que provienen de una fuerza de formación diferente. Primer grado: formas que informan la materia

Las materias en el sentido de elementos, de mezclas o compuestos de elementos, se nos presentan bajo la forma de *fragmentos* o de *cantidades*: un trozo de oro, una cantidad de agua. La diferencia entre estas dos presentaciones depende de la particularidad de los modos fundamentales de la realización espacial; pertenece solamente a las materias sólidas limitarse bajo forma de cosas en cuanto unidades que se bastan a sí mismas; el elemento líquido y el elemento gaseoso tienen necesidad, para beneficiarse de una delimitación que las circunscriba, de un *receptáculo* o de una fuerza directiva que no está tomada de su espontaneidad interna. Pero casi siempre los *fragmentos* tampoco deben solamente su contorno efectivo a la fuerza formadora inherente a la forma que determina la manera de ser material. El volumen y la forma de la delimitación espacial exterior ciertamente reciben una determinación *que les viene de dentro* y que proviene de la manera de ser material; pero están sobre todo condicionados por influencias externas a las que están sometidas las materias en el conjunto formado por la naturaleza. También aparecen como una cosa *contingente*, es decir, que no está fundada en la esencia; y la esencia de tal cosa se identifica como su última determinación específica. ¿Podemos decir que a este grado las formas que informan a la materia no tienen la fuerza para formar productos separados sometidos a una ley interna propia, que corresponden a su esencia? No se puede erigir en regla general tal proposición, puesto que hay productos materiales formados puramente desde el interior según una ley interna propia: los *cristales*. Se presentan como productos de transición entre la esfera de las *materias inanimadas* y la esfera de los *seres vivos*. Si reconocemos a los seres vivos las características siguientes: *se forman* espontáneamente según una ley interna propia; *crecen* mediante la nutrición,[241] para alcanzar su dimensión natural perfecta; gracias a una materia que cambia, se *mantienen* en su forma perfecta; se *reproducen*, es decir, dan nacimiento a otras unidades vivas de su especie y finalmente *mueren*: así el cristal puede presentar fenómenos enteramente análogos; *crece* según una ley interna de formación; si la

241 En las plantas, la ley de la *dimensión* es una ley totalmente diferente a la de los animales y los hombres.

producción es turbada, se divide entonces en dos cristales de una estructura idéntica y parece *reproducirse* según un proceso análogo al de la amiba. Seguramente no se trata aquí de un verdadero crecimiento; en efecto, el cristal sólo asimila pequeñas partes de la misma materia, mientras que en el crecimiento vivo las materias extrañas son transformadas e informadas según la misma ley de producción.

Es innegable también que no hay tampoco verdadera reproducción, puesto que los cristales no vienen sólo a la existencia por el proceso de división según la regla general, sino la mayoría de las veces deben su origen a soluciones cristalinas; al contrario, los seres vivos no pueden nacer más que a partir de seres vivos y jamás a partir de una materia inanimada.[242] Por consiguiente, no subsiste ninguna duda sobre el punto de saber a qué campo pertenecen los cristales. ¿Debemos atribuir la fuerza de esta última formación interna sólo a algunas materias aisladas? Hedwig Conrad-Martius llama a la *cristalidad* el *estado natural de la materia*.[243]

Tal proposición puede tener el sentido siguiente: en cada materia se encuentran fuerzas directrices que pueden acabar en una formación cristalina. Pero como que no es *natural* para cada materia pasar al estado sólido, aunque pueda bajo ciertas condiciones particulares adquirir este estado, de igual manera les pertenece a materias determinadas tomar de una manera natural la forma del cristal; y es esencial para la formación del *cosmos* que no todas las materias puedan llegar hasta ese punto. Por el contrario, en lo que concierne a la fuerza de formación inherente a las formas en este campo, conviene insistir en este punto: se bastan a sí mismas para formar cosas cuya estructura está cerrada sobre sí misma y se encuentra regida por una ley que le pertenece como propia. Sin embargo, el aspecto general de la naturaleza exterior es la consecuencia de la acción simultánea de muchas fuerzas formadoras que informan a la materia y exige materias que participen en diferentes grados de formación. El cristal representa el grado más elevado a que se puede llegar; es el producto que posee la mayor autonomía y una

242 Aristóteles y muchos otros autores aceptaron tal generación espontánea esencialmente imposible.

243 *Die "Seele" der Pflanze*, Breslau, 1934, p. 58. (Tomamos de este libro las indicaciones concernientes a los fenómenos semejantes a la vida que se encuentra en la formación del cristal.)

ley que le pertenece como propia; merece, entonces, más que otros, ser considerado como οὐσία.

Ilustra la proposición fundamental que santo Tomás muy a menudo citó en sus escritos: cada área de ser en su más alto grado, toca ya el área inmediatamente superior.[244] En él podemos discernir el límite que puede alcanzar la fuerza formadora de estas formas cuya tarea consiste en realizar quididades materiales puras. No todas las formas de esta área actúan hasta el extremo límite de su capacidad de producción: no forman *productos* cuya limitación es el efecto de la espontaneidad interna, sino sólo *materias* propiamente dichas, y no es sino bajo la acción de influencias exteriores como estas materias se realizan en productos o cuando ellas contribuyen a la construcción de productos que se bastan a sí mismos (por ejemplo, el agua, gracias a las riberas que la rodean, recibe la forma del mar). Las materias son *materia* en un doble sentido: en cuanto llenan el espacio y a título del elemento que permite una formación ulterior que puede efectuarse, sea bajo la acción de un proceso de la naturaleza, sea gracias a la creación del hombre.

g. Forma pura y forma esencial de los productos materiales. Su materialización sensible (Sinnbildlichkeit). *Esencia en cuanto* misterio

Cada producto como cada materia es la de una quididad, de una *forma pura*. La realización es la obra de las formas esenciales. Es posible que una forma pura (por ejemplo, la de un paisaje) exija para realizarse una multitud de materias y, por consiguiente, de formas esenciales. Sin embargo, conviene indicar la diferencia para las materias simples.

El oro que existe en el mundo fue creado como una materia que posee este modo de ser particular; en el curso de los milenios, ha sufrido múltiples *destinos*; en parte no ha sido todavía descubierto y está solamente sometido a las acciones ejercidas sobre él por los acontecimientos naturales; en parte ya fue descubierto por los hom-

244 "Se encuentra siempre que el escalón más bajo de las clases más elevadas toca el grado más elevado de las clases más bajas [...] Por esta razón el beato Dionisio dice (*De divinis nominibus*, capítulo 7) que la sabiduría divina une el último en el grado más elevado de los seres con el primero en el grado más bajo (*Summa contra gentiles*, II, 68)."

bres, trabajado por ellos y utilizado para fines diferentes. Pero lo que significa el sustantivo "oro" y lo que se encuentra realizado en todos los *lingotes de oro* o estos *objetos de oro*, no ha sido creado —o al menos no en el mismo sentido que el oro *real*— y no ha sufrido ningún destino. Éste existía antes de que el mundo tuviera existencia y se conservará aun cuando el mundo con todo el oro que contiene llegue a desaparecer. Esto es precisamente lo que llamamos la *esencialidad* o la *forma pura oro*. Todo el oro que conocemos es *oro*, porque participa de esta forma pura. No llegamos al conocimiento de la forma pura del oro más que por medio del oro que encontramos en la experiencia. Pero con la ayuda de la experiencia, alcanzamos, más allá de la experiencia misma, una cosa que nos sirve de norma para los objetos de la experiencia.

El oro *real* es más o menos oro *puro*. Lo que quiere decir primero que puede ser mezclado con otras materias y, por consiguiente, su esencia propia no puede desplegarse sin obstáculo. Pero incluso un oro no mezclado puede no brillar con un brillo análogo al del oro puro; mas todavía, deberemos decir que ningún oro terrestre realiza perfectamente la esencialidad pura: podemos concebir un oro más brillante, más *dorado* que todo el oro que conocemos, pero nos es imposible imaginar un oro de una perfección superior a la *forma pura*; en efecto, ésta realiza la perfección suprema; constituye el *ideal*, es decir el *límite* al que trata de acercarse todo el oro real y la *idea* que nosotros tenemos de él.

Así las cosas que realizan su esencia permanecen a la zaga de la *forma pura* correspondiente. Y sin embargo, deben todo su ser a la forma pura. Nos encontramos aquí ante la cuestión enigmática de la *participación de las cosas de las ideas*. Aristóteles quiso resolver esta dificultad rechazando completamente las ideas (entendidas como *formas puras*). Pero hemos visto qué nuevas dificultades levanta tal solución. Las cosas son lo que son según su forma esencial que se realiza en ellas. La forma esencial las forma tomando como modelo la forma pura. ¿Podemos hacer a la materia responsable de que sigan estando a la zaga de la forma pura? En el mundo, tal como fue creado originalmente, la materia debería servir a la realización pura de las formas; estaría puramente formada por la forma esencial y conforme a ella. Fue solamente en el estado de la *caída*, en cuanto disolución de la unidad original, como la materia pudo estorbar a la realización de la forma pura.

Desde el punto de vista filosófico, el estado de *caída* debe comprenderse como un cambio posible de la naturaleza. La doctrina teológica del pecado original nos da un punto de apoyo para explicar este estado efectivo del mundo y la sublevación del hombre contra Dios, y para descubrir en la totalidad del mundo terrestre el retorno al orden original de la naturaleza humana.

Hemos dicho ya que todo lo creado posee su arquetipo en el logos divino.[245] Debemos considerar todo ente finito como una imagen de la esencia divina, un reflejo de la majestad divina. Viene de Dios y, sin embargo, se basta a sí mismo con su esencia propia y su existencia autónoma (οὐσία = sustancia). Su esencia está enteramente determinada por la esencia divina, pero queda muy atrás de la esencia divina en muchos sentidos; no puede captar en su finitud la plenitud infinita de Dios y no puede alcanzar ni la extensión ni el grado de la perfección divina. Su parte de ser (esencia y existencia) está medida, mientras que para el ser divino no existe ninguna medida (aun si se limita el ser divino a la forma de arquetipo de un ente finito). Pero, además, las cosas reales son todavía imperfectas con relación al grado más elevado al que quieran pretender. Y no se puede comprender esta última imperfección más que por *status naturae lapsae*, por la degeneración de todas las cosas en el estado de la naturaleza caída. Así, también el oro *ha perdido su brillo*.[246] En consecuencia, se ha introducido una ruptura en la determinación esencial misma de las cosas. Aún constituyen un espejo de la perfección divina, pero un espejo roto.

Existe en ellas una disparidad entre lo que ellas deberían ser propiamente hablando y lo que son efectivamente; y de la misma manera hay disparidad entre lo que ellas podrían llegar a ser en sí y lo que ellas llegan a ser efectivamente. Esta última disparidad no concierne simplemente a las materias aisladas en su determinación específica, sino al conjunto de los acontecimientos de la naturaleza así como a las materias en el sentido particular de *materia* ofrecida a la acción del hombre.

Ya hemos reconocido que tales materias llevan en ellas posibilidades que no pueden ser realizadas más que bajo la influencia de acciones exteriores; sus propiedades externas están determinadas por los accidentes que sufren. Podemos admitir que en el orden

[245] Véase el capítulo III, apartado 12.

[246] Tren., IV, 1.

original todo el curso de acontecimientos naturales debía favorecer el desarrollo completo de la esencia de las cosas así como la reproducción perfecta de su arquetipo divino. Podemos suponer también que las fuerzas de la formación perfecta, inherentes a estas cosas, correspondían y servían a la vez a cada cosa singular y al conjunto del *cosmos*; además ellas no podían actuar como *fuerzas brutas* inconscientes o destructivas. Así, las *creaciones* del hombre debían igualmente servir para perfeccionar más y más la imagen divina de la naturaleza. Cada *obra* debía no sólo ser *útil*, es decir, servir a los fines del hombre, sino también ser *bella*, es decir, que debía ser un *reflejo del Eterno*. A consecuencia de la maldición que cayó sobre la creación, los elementos ahora no están simplemente *degenerados* sino que entran en lucha unos con otros, de manera que el curso de la naturaleza puede conducir a una *parálisis* recíproca del desarrollo de su esencia y puede igualmente tener una acción *destructiva*. Si el hombre está obligado a *ganar el pan con el sudor de su frente*, no es sólo porque la tierra produce para él espinas y abrojos y no da buenos frutos más que después de dura labor, sino en razón de la resistencia de todas las *materias* en las que trabaja su mano laboriosa.

Así, el pecado original y el estado de castigo inherente a la creación nos dan una clave que permite comprender la oposición entre la esencia realizada y la forma pura. Pero debemos también examinar más de cerca la relación entre esta esencia realizada y esta forma pura en el orden original del mundo. Tal examen haría avanzar más nuestra comprensión del sentido de la *esencia*. Hemos dicho antes que la esencia de las cosas está enteramente determinada por la esencia divina. Hemos tratado de comprender la *forma pura* como *arquetipo* de las cosas en Dios. Ahora bien, la esencia divina nos es inaccesible en esta vida; no solamente no la podemos *concebir* en razón de su infinitud —es decir, abarcarla en cuanto totalidad— sino que ni siquiera podemos tener de ella un concepto general ni *ver su estructura interna*; por eso no podemos descubrir en ella los arquetipos de las cosas. He aquí la gran objeción que siempre se ha elevado por parte de la *escolástica* contra el *conocimiento fenomenológico de la esencia*. Se ha visto en esta doctrina la temeraria pretensión de participar desde esta vida de la *visión beatífica*. Sin embargo, como consecuencia de las consideraciones del presente capítulo y del capítulo precedente, se ha hecho tal vez evidente que

no se trata de dicha *visión beatífica*. No obstante, lo que hemos dicho hasta aquí necesita ser completado, si es cierto que la verdad de la fe y el conocimiento filosófico no deben quedar al lado uno del otro, sin ningún lazo ni equilibrio.

Llegamos a la esencia por el examen del ente finito, sin el auxilio de las verdades de la fe o aun sin una intuición natural particular. Y consideramos la esencia como una determinación interna del quid de las cosas, fija y permanente, independiente de las influencias externas. Vamos ahora más lejos: la determinación quídica efectiva de las cosas nos lleva más allá de ella misma a *lo que* ellas deberían y podrían ser, a su arquetipo que significa para ellas una medida y una norma.

Hay también enigmas suscitados por el ser y el conocimiento de esos arquetipos, formas puras o esencialidades. Percibimos esos enigmas y, sin embargo, no los captamos propiamente hablando; no hacemos más que acercarnos a ellos; lo único que nos queda es no rechazarlos, puesto que sólo gracias a ellos podemos concebir lo que concebimos de manera general en las cosas. Por eso dichos enigmas nos obligan a buscar en otro campo la respuesta que nos rehúsa una filosofía salida de un conocimiento puramente natural: en las verdades de la fe y en la doctrina tradicional de la teología. El logos divino, que es la causa y el modelo de todo lo creado, se nos presenta como el *ente original* que posee en sí todos los arquetipos finitos. No son así más inteligibles para nosotros, pero la razón de su carácter misterioso aparece con evidencia. Están rodeados de un velo de misterios que oculta a nuestros ojos todo lo que es divino y que indica, sin embargo, un cierto perfil. Y este velo cubre también la determinación interna de la esencia de las cosas que se nos aparece inmediatamente como una cosa tan clara y tan sensata y que, en efecto, es lo que propiamente es *concebible* para nosotros, es decir, lo que podemos tratar de captar con nuestros conceptos. La ciencia de la naturaleza determina el oro según su color, su dureza, su peso específico, según sus relaciones con otras materias. Cuando tratamos de captar la esencia del oro, consideramos como *esencial* o *fundado en la esencia* el color, el brillo, la capacidad de dejarse martillar y de recibir muchas formas diferentes. Pero la esencia no se deja reducir a tales propiedades particulares o a su síntesis. Puede ser asimilada como una unidad y como una totalidad, y ella es más que la suma de tales propiedades particulares, que podríamos des-

cubrir; finalmente, en el interior de esta totalidad y de esta unidad, no podemos designarla más que por un nombre.

Contiene en sí una cosa que no se deja captar de manera general en cuanto *cualidad material*. Hemos considerado ya la *materia* (en un sentido determinado de la palabra) como el nombre genérico de todo lo que llena en el espacio, y en él se despliega, se presenta y se realiza.[247] Pero la esencia de las cosas materiales no se agota en su ser espacial. ¿Por qué las coronas y joyas se trabajan en oro? No sólo porque es raro y precioso, sino porque conviene a esta acción, porque su brillo posee en sí un poco de la magnificencia real. ¿Por qué un hombre es *fiel como el oro*? Porque el oro es estable y no se deja fácilmente atacar por las influencias exteriores. Pero no se trata, sin embargo, de una simple analogía exterior. Las frases metafóricas en nuestra lengua expresan un lazo interno entre los diferentes géneros del ente y, todavía más, un nexo con el arquetipo divino. Pertenece a la esencia de todo ser finito representar un *símbolo* y a la esencia de todo lo que es material y espacial ser un *signo* de lo espiritual. Allí reside su sentido secreto y su interioridad escondida.[248] Aquello que la convierte en el signo de lo espiritual la hace al mismo tiempo un símbolo de lo eterno, puesto que Dios es espíritu y el espíritu finito es un símbolo más próximo que lo material.

Así cada cosa lleva en sí, junto con su esencia, su misterio y conduce así a lo que está más allá de ella misma. Igual que la caducidad y la precariedad del *ser* finito nos hacen suponer la necesidad de un ser eterno, de igual manera la imperfección de toda *esencia* finita nos revela la necesidad de una esencia eterna e infinita.

247 El otro sentido de la palabra *materia* es el siguiente: lo que es capaz de recibir una forma en cuanto tal. La materia espacial es también una materia en este segundo sentido. Pero lo que es capaz de recibir una forma en cuanto tal no es necesariamente espacial.

248 En la *Realontologie* y en su artículo sobre los colores (*Festschrift zu Husserls 70. Geburstag*, Halle, 1929), H. Conrad-Martius comenzó a descubrir dichos nexos. Esto fue igualmente lo que constituyó el punto de partida de las investigaciones filosóficas de Gertrud Kuznitzky (véanse *Naturerlebnis und Wirklichkeitsbewusstsein*, Breslau, 1919; *Natur als reine Erscheinung*, en *Archiv, f.d. ges. Psychologie*, t. 50, pp. 3-4, 1925; *Die Seinssymbolik des Schönen und die Kunst*, Berlín, 1932).

h. Segundo grado: seres vivientes, cuerpo-alma-espíritu como formas fundamentales del ser real

Una nueva área del ser material está constituida por lo que llamamos los *seres vivos*. Ya hemos caracterizado por muchos rasgos —al diferenciarlos de los cristales— la originalidad propia de esta nueva área por oposición al área inferior de las cosas llamadas *inanimadas*: encontramos aquí la posibilidad de transformar las materias extrañas, asimilarlas o *incorporarlas* y formar de ellas productos nuevos conforme a su propio modo de ser. Las formas que poseen tal fuerza superior de formación son designadas como *almas* por Aristóteles y la *escolástica*, y el producto nuevo informado por tal forma merece el nombre de *cuerpo animado* (*Leib*).

Los términos *alma y cuerpo animado* reciben, dentro de las diversas áreas del *ser viviente*, una realización diferente desde el punto de vista del contenido. Pero caracterizan también *formas fundamentales del ser real*, al lado de las cuales conviene reservar, en tercer lugar, el lugar del espíritu (*Geist*).

> El ser animado es esencialmente un ser en el cual una entidad es dueña de sí misma bajo una forma de ser por así decirlo *creada*, es decir, llegada a su completo desarrollo efectivo, delimitada y que se basta a sí misma; una forma gracias a la cual, quedando completamente inmóvil, la entidad presenta y manifiesta de una manera definitiva lo que es [...] El ser del alma (*das seelische Sein*) es la "vida" escondida o la fuente escondida a partir de la cual tal entidad se logra encarnar [...] Pero en el ser espiritual dicha entidad que se ha hecho subsistente y encarnada puede escapar a sí misma y tomar una forma impersonal que no está fija; pura, exenta de inercia y que, no estando delimitada en su propio ser, puede así *darse* a otro ser y participar de su vida.[249]

Estas tres formas fundamentales delimitan tres *campos* diferentes del ser real, no de una manera excluyente, sino de tal suerte que "las formaciones singulares *dentro* de estos campos están ellas mismas sometidas a la fuerza de formación de estas tres categorías"; sin embargo, no son cada vez determinadas y modificadas más que por "categoría fundamental".

[249] H. Conrad-Martius, *Realontologie*, p. 93.

> El campo de la corporeidad viviente es el de la *naturaleza* o [...] el campo "terrestre" en el sentido significativo del término [...] El campo del espíritu es el campo de lo *supraterrestre* (*des Überirdischen*), el campo del alma es el campo de la realidad profunda (*Unterirdischen*) [...] [este último campo constituye] la dimensión de la vida todavía no manifestada [...] que aspira en cuanto tal a desarrollarse y a encarnarse. Pero el *supraterrestre* es el campo del desarrollo enteramente actual y que, por consiguiente, ha alcanzado la perfecta liberación de sí (en la más alta realidad posible y en la esencialidad pura), la liberación frente a la inercia y a la opacidad.[250]

Cuando se encuentra en el grado de las cosas *inanimadas* ya no se puede hablar de corporeidad verdadera por dos razones:

1) La forma de estas cosas no es pura consecuencia de su forma esencial propia, sino que es principalmente condicionada por el exterior y en este sentido es *contingente*.

2) Porque dentro de la *naturaleza caída*, la realidad material no está ya en una unidad viva con la forma esencial, sino que está solamente sometida desde el exterior a la dirección de la forma. Precisamente por esta razón es posible hablar de naturaleza *inanimada*.

Pero, ¿qué nos da el derecho, en lo que concierne *a los seres vivos*, de hablar de *cuerpo animado*, de *vida* y de *alma*, puesto que asimilan la materia con la cual se edifican y que constituye la *naturaleza inanimada*? Aquí se puede hablar de un *cuerpo animado,* porque el producto que se basta a sí mismo está formado por la forma esencial que expresa su ser propio —aunque se ha formado a partir de una materia que puede oponerse a recibir la forma, que puede enturbiar la pureza de la *expresión* y conducir a la destrucción del producto. La forma esencial misma debe ser considerada como un *alma*, porque es una "realidad escondida", que busca la formación y la manifestación en una realidad viviente. Y esta formación del interior al exterior es la *vida*, pero una vida sometida a la muerte.

250 *Op. cit*., p. 94. En el interior del ser puramente material, las tres áreas encuentran su símbolo en los estados sólido, líquido y gaseoso. (Véase *op. cit*., p. 97.)

i. El alma de las plantas

Estrictamente hablando, la planta posee ya un alma y un cuerpo. Hedwig Conrad-Martius llama al alma de las plantas un *alma informante* (*gestaltende Seele*).[251] Se distingue del alma del animal y del alma humana en que su ser se agota enteramente en la formación y en que todas sus actividades concurren a este fin, mientras que para las almas de los otros seres vivos, ésta solamente es una tarea entre muchas otras.

Si entendemos por *alma* la forma esencial inherente a un ser vivo, a cada alma le es propio llevar en sí misma la fuerza susceptible de formar de una manera particular la materia: este modo de ser de la fuerza formadora superior a la de los simples productos materiales hace posible para ella la transformación de simples materias extrañas. Es este modo de ser particular de los seres vivos el que les permite construirse y mantenerse por un *progreso desde el interior* con la ayuda de materias recibidas que llamamos vida. Seguramente, no es la vida auténtica y plena, porque es una formación puramente interna y sin obstáculos, es decir, una formación tomada de la forma sola. La forma ciertamente es *viva* en la medida en que ella posee una *potencia de formación*, pero está ligada a una materia, en la cual no puede actuar de manera enteramente libre. Su vida es más vigorosa y más libre que la de las *cosas inanimadas*, no sólo porque la materia que se le ofrece originalmente a ella está informada en un todo bajo el efecto de una espontaneidad interna, sino porque no está limitada a esta materia y sobre todo porque puede asimilar una materia que viene del *exterior*, es decir, una cosa que se encuentra más allá de los límites de este todo y, por consiguiente, más allá de su campo de formación original; esta vida puede entonces apropiarse de la materia en este todo y formar precisamente este todo con la ayuda de tal materia. Pero esta área de la materia no es ilimitada. Depende de la ley característica de las materias *extrañas* en qué medida el todo informado es una realización de la forma.

[251] Por oposición al alma sensible del animal. Véase sobre todo el capítulo 2 de la obra consagrada al alma de las plantas.

j. El desarrollo de los seres vivos

La realización es un progreso. Es lo propio de los seres vivos no entrar a la existencia absolutamente perfectos. En cierto sentido, esta afirmación puede aplicarse por otra parte a todo aquello que es terrestre. Toda realidad terrestre, el conjunto de la creación sensible es un campo del *devenir*. Toda cosa que ya recibió una forma lleva todavía en sí posibilidades que aspiran a realizarse. Este principio se aplica también a las materias que no han recibido todavía la forma perfecta de una cosa. No sabemos lo que conviene entender por el *caos* que nos ha sido descrito como el estado primero del mundo creado. Podemos representárnoslo como un desorden, una mezcla de todos los elementos dentro de la cual los individuos no tenían la posibilidad de desarrollarse de una manera correspondiente a su individualidad propia.

Era necesario un *impulso dado por el movimiento* para llegar a este juego ordenado de las fuerzas que llamamos la causalidad. La creación de materias y el impulso dado por el movimiento no deben ser concebidos como dos movimientos distintos en el orden del tiempo; no existe, entre estos dos momentos, espacio temporal que constituyera la duración propia del caos. Es más, las materias no pueden venir a la existencia si no están ya informadas; deben, por tanto, estar en el proceso de una formación y actuar hacia afuera según su forma. El movimiento forma parte igualmente de su existencia: gracias a él se separan o se unen, pero llegan a una separación en un cierto orden que les permite desarrollarse bajo forma de *productos* (*Gebilde*): son los cuerpos sólidos en cuanto figuras espaciales, que se bastan a sí mismos y que están bien delimitados; los cuerpos líquidos y los cuerpos gaseosos delimitados por los cuerpos sólidos o que se mueven alrededor de ellos.

Puede admitirse que, según el orden original de la creación, el movimiento y las influencias recíprocas de las materias entre sí debían precisamente ayudarlas a formarse y a desarrollarse según su característica propia y ayudarles también, por medio de toda su apariencia externa, a hablar el lenguaje que anuncia al Eterno. Este lenguaje no se deja traducir en palabras, su sentido no podría ser captado conceptualmente, pero sí se percibe de una manera particularmente emotiva en la altura majestuosa de las montañas, las olas del mar, el ruido de la tempestad, el soplo ligero del aire. Si el

curso de los acontecimientos naturales está frecuentemente en el origen de obstáculos y de desórdenes, incluso en las destrucciones de productos, esto no se puede concebir más que en el estado de una naturaleza caída; sin embargo, se puede adivinar el orden original: el mundo es aún un cosmos y no un caos.

Así, ya existe el nacimiento y la destrucción, el cambio y la transformación en el interior de la naturaleza *inanimada*. Pero el devenir del viviente se distingue netamente del precedente. Un simple producto material (inerte, si se trata de un producto compuesto de masas) permanecería sin cambiar, tal como es, si no estuviera sometido a ninguna influencia exterior. Precisamente ésta es la razón por la que se llama *inanimado*. Lo que vive es capaz de moverse y de formarse según una espontaneidad interna. Tal vida, en cuanto vida de la planta, aparece en el momento en que la simiente comienza a germinar. *El proceso de realización* del producto es un desarrollo dirigido hacia un fin determinado: la forma íntegramente desarrollada con todo lo que contiene, hasta el fruto maduro.

Este proceso de realización posee él mismo una figura enteramente determinada: no es una figura espacial sino más bien una *figura temporal*, puesto que se trata de un progreso determinado de cierta manera. Pero participa, sin embargo, del espacio de modo especial porque constituye una formación progresiva de sí hacia el interior del espacio y una transformación progresiva de la figura espacial. Desde este punto de vista se puede decir de las *cosas inanimadas* que son perfectas. Encontramos en estas últimas un ser persistente y a propósito de ellas podemos hablar de lo que son, de su determinación esencial que constituye la esencia que *poseen*, de la manera como ellas se presentan en su aspecto exterior en el curso de sus acciones y de sus pasiones.

En lo que concierne a los seres vivos, la determinación esencial es más bien una determinación previa a lo que deben *llegar* a ser y a lo que asimilan progresivamente. Pero al mismo tiempo, estos seres vivos *poseen*, sin embargo, en cada estado del desarrollo una esencia característica así como un aspecto y una actividad exteriores fundadas sobre esta esencia. Encontramos de nuevo aquí lo que hemos establecido más arriba: en los seres vivientes, la esencia misma está sometida a una transformación progresiva; en la determinación esencial cada vez realizada se funda el poder (en cuanto *posibilidad* y en cuanto *fuerza*). Para realizar esta posibilidad, nece-

sita de materias constitutivas necesarias. Hedwig Conrad-Martius señaló que la planta, por sus raíces fijas en el suelo y por su contacto con el aire y la luz, está *sumergida* en lo que ella necesita.[252] No necesita buscar su alimento y por consiguiente no necesita desplazarse libremente ni experimentar sensaciones para cumplir con su propia tarea: recibir materias inorgánicas y transformarlas en materias orgánicas. Por otra parte, está obligada a contentarse con lo que encuentra en el lugar donde se halla, y el correr efectivo de su desarrollo depende de estas materias: es decir, lo que se hace real de lo que debe ella ser. Pero nos encontramos, una vez más, con la oposición de la *forma pura, de la idea* de la planta o de la especie de planta determinada que es *superior* al proceso evolutivo, de la *forma esencial* que actúa en el interior de la planta particular y de la *esencia realizada* que corresponde más o menos a la forma pura.

En lo que concierne a los productos puramente materiales, no podemos encontrar ninguna materia independiente, separada de la forma esencial a la que podrían ser imputadas las imperfecciones del conjunto del producto tal como es efectivamente. Si se quiere una explicación, conviene necesariamente fijarse en las circunstancias exteriores, al lado de este mal fundamental: la *degeneración* de todas las materias después de la caída, la evasión de la *masa* de su unidad interna con su forma esencial. Al contrario, en los seres vivos existe una fuerza de la forma, superior a la materia, frente a una materia extraña: en efecto, la materia preexistente es aquí radicalmente transformada: es cambiada en otra materia, recibe la vida y es sometido a la unidad de la forma del cuerpo animado. (El *arte informante* imita a su manera esta tarea de formación de la *forma viva* o *del alma*.) El alma de las plantas, aunque supramaterial, está, sin embargo, enteramente ligada a la materia; su ser se agota enteramente en la formación de la materia. Para el alma de las plantas, el nombre de *forma interna* o *forma del cuerpo animado* es en particular adecuado. Constituye una *forma* en mayor medida, es decir, posee una fuerza de formación, en un grado mucho más elevado que las formas materiales; es sólo la forma de cuerpo animado y nada más, mientras que el alma del animal y el alma del hombre son el *fundamento esencial* de una vida *interior*. Cuando una planta no es más que una imagen imperfecta de su *idea* —la idea de la planta y la idea de la rosa o de la encina—, un *ejemplar* seco o ra-

252 *Die "Seele" de Pflanze*, p. 44.

quítico, podemos aquí invocar como causa, al lado de las *circunstancias exteriores* (emplazamiento que le es desfavorable, acción de las intemperies), la imperfección de las materias constitutivas.

k. Forma, materia, esencia. Unidad de la forma esencial. Forma y acto

Después de haber llevado un poco de luz sobre la relación entre la forma y la materia, se puede uno preguntar una vez más cómo la *forma* y la *esencia* se comportan la una con la otra. Hemos encontrado en Aristóteles cierto titubeo respecto a si la forma sola debe considerarse como esencia o bien si este término se aplica a la totalidad compuesta de forma y de materia, es decir, allí donde se presenta tal síntesis.[253] Aristóteles y santo Tomás de Aquino distinguen tres clases de sustancias (οὐσία = real independiente y particular): el ente primero (Dios), sustancias simples (los espíritus puros) y sustancias compuestas (cosas materiales y seres vivientes: plantas, animales y hombres).[254] A propósito de estas últimas sustancias, santo Tomás se expresa así:

> Se encuentra en el interior de las sustancias compuestas una forma y una materia, como existe, por ejemplo, en el hombre, un alma y un cuerpo. Pero no se podría afirmar que uno de esos elementos pueda él solo merecer el nombre de esencia (*essentia*). Es evidente que la materia sola no es una esencia: en efecto, gracias a su esencia una cosa es conocible y es ordenada bajo una especie y un género; ahora bien, la materia no es un principio de conocimiento y no confiere tampoco a una cosa la determinación del género y de la especie; eso corresponde a lo que hace real una cosa (*quo aliquid actu es*). Sin embargo, la forma sola no puede ser designada como la esencia de la sustancia compuesta, aunque ciertos autores hayan tratado de sostenerlo. La conclusión de todo lo que se acaba de decir es la siguiente: la esencia está indicada por la definición de la cosa. Pero la definición de las sustancias naturales abarca no sólo la forma sino también la materia... Está claro, por consiguiente, que la esencia contiene a la vez la materia y la forma.[255]

253 La expresión de "síntesis" no es muy adecuada para designar la unidad de forma y materia tal como nos ha parecido.

254 *De ente et essentia* (Ed. Roland-Gosselin), p. 5.

255 *Ibid.*, p. 7.

Para comprender bien tal afirmación, debemos pensar que Tomás entiende por *materia* no un real determinado, sino la materia indeterminada que, por sí misma, no podría ser real.[256] La materia informada posee su propia determinación esencial, y gracias a esta determinación ella está ordenada bajo un género y una especie. Representa el grado inferior de lo real. En este grado, consideramos la forma y la materia como inseparables en el interior del ser real, pero se distinguen la una de la otra desde el punto de vista objetivo. Para resolver la cuestión de saber si se puede hablar de una esencia que encierre la forma y la materia, debemos tener presente lo que conviene entender por esencia. Tomás de Aquino ha definido precisamente la esencia como lo que hace a la cosa conocible y permite ordenarla bajo un género y una especie.

Es lo que se deja aprehender conceptualmente y que hemos designado más arriba como *esencia general* (*allgemeines Wesen*). La materialidad en cuanto realidad espacial forma parte de la determinación genérica y la particularidad especial de la realización del espacio forma parte de la determinación específica. Por consiguiente, estas dos determinaciones deben ser consideradas como parte de la *esencia general*. Pero hemos hablado también de una *esencia individual* que pertenece como propia a la cosa singular y hace de esta cosa lo que es. La esencia general no es una cosa situada al margen ni fuera de la esencia individual, sino lo que es *concebible* de manera general en el *interior* de esta última. En lo que concierne a la *esencia individual*, se puede pensar ahora en muchos rasgos diferentes. Lo que en *último análisis* constituye la cosa, es su forma esencial; pero ya que las cosas esenciales de las *sustancias compuestas* de las que se acaba de tratar más arriba, no producen necesariamente todo su efecto en una realidad material, su realidad material pertenece entonces a lo que ellas son, y su determinación material debe ser considerada como una parte de su esencia individual.

Para marcar la diferencia entre la forma esencial y la totalidad de la esencia determinada por esta forma esencial, hemos llamado

[256] Su concepción se diferencia de la concepción *aristotélica* en el sentido de que él considera la materia prima como creada. Pero al igual que Aristóteles, la considera como algo que se encuentra *en* las cosas corporales a título de parte componente separada de su forma; esta parte componente lleva en sí la posibilidad de todas las formas y, por consiguiente, puede recibir en sí formas cambiantes.

a esta esencia determinada la *esencia realizada*. La diferencia está ya bien indicada, en las simples cosas materiales: aparece todavía con mayor claridad en los seres vivos, puesto que la forma esencial asimila materias extrañas, primitivamente separadas de ella.

En esta área ha tomado igualmente santo Tomás sus ejemplos en lo que concierne a la forma y materia: el alma y el cuerpo del hombre. Nosotros nos atendremos al grado inferior para no levantar nuevas dudas suscitadas por la esencia del hombre en cuanto tal, y por eso consideramos el alma y el cuerpo de las plantas. Estrictamente hablando, el alma y el cuerpo animado no son separables, sino solamente el alma y la masa corpórea. En efecto, entendemos por *cuerpo* la masa corporal animada. Una masa corporal en la que no hay vida y, por tanto, ninguna alma que le dé la vida, no merece ya el nombre de *cuerpo animado*. La vida constituye el ser mismo del ser vivo, y ahí en donde no hay vida *no existe* ningún ser vivo. El alma informa al *organismo* en el que cada parte está comprendida en la vida de conjunto en cuanto miembro u órgano. La separación de la materia y la forma aquí es completamente evidente, en razón de la presencia de una cosa material antes del despertar de la vida y del principio de la formación viviente que se hace desde adentro: igualmente, es el elemento material que permanece cuando cesa la vida que se encontraba en el interior. Precisamente por esta razón decimos nosotros que una materia ya informada recibe una nueva forma, que la vida en ella *comienza a despertar* y que desaparece de nuevo cuando el organismo *llega a morir*.

Podemos hablar de la *misma cosa* que al principio está viva y después muerta. En este sentido, santo Tomás considera como equívoco hablar de ojos y de orejas de un ser muerto.[257] En efecto, la masa corpórea ya no es un cuerpo animado cuando lo ha abandonado el alma. Pero la masa corporal, que antes era un cuerpo animado, existe todavía. La muerte en cuanto paso de la existencia animada a la existencia inanimada no es un cambio análogo al que se produce en el ser vivo o en la masa corpórea inanimada. Hasta el momento de la muerte, el ser vivo está sometido a los cambios y vive en esta sucesión de eventos. Desde el instante en que se produce la muerte, ya no hay ser vivo, sino en su lugar una cosa diferente. Sin duda es imposible decir que una cosa ha sido transportada a otra parte y que otra ha tomado su lugar (una cosa tan parecida,

[257] *De anima*, a. 1.

que se podrían incluso confundir). Se produce más bien una transformación, lo que era antes un ser vivo es ahora una cosa inanimada.

La comprensión de estos dos procesos se relaciona con el problema de la unidad de la forma esencial en el ser vivo: santo Tomás defendió esta unidad con mucha fuerza contra la mayor parte de sus contemporáneos. La forma esencial (*forma substantialis*) permite a una cosa poseer un ser independiente y particular (*esse substantiale*).

> Para que algo pueda ser la forma esencial de una cosa se requieren dos condiciones: la primera, la forma debe ser necesariamente el principio del ser independiente y particular (*principium essendi substantialiter*) para aquello de lo que ella es la forma: pero yo no me refiero al principio existencial que actúa (*principium effectivum*), sino al principio formal que hace que una cosa sea un ente y se encuentre designado como tal. De ahí se desprende la segunda condición, a saber: la forma y la materia reunidas forman *un solo* ser (*conveniant in uno esse*): esta proposición ya no corresponde al principio existencial operante y a lo que da el ser: en efecto, en este caso, se trata de un ser en el que el ente compuesto se presenta como independiente y particular (*in quo subsistit substantia composita*); desde el punto de vista existencial es uno, pero se compone de la forma y de la materia.[258]

En el contexto del que hemos extraído este pasaje se demuestra que el alma espiritual del hombre puede ser una forma para el cuerpo animado. Pero lo que acabamos de decir debe ser válido igualmente para cada materia y para cada forma. Si uno se atiene a nuestras teorías, los productos materiales más inferiores no son otra cosa que una unidad inseparable[259] de materia y de forma, una forma que informa a la materia o una materia informada, es decir, determinada en su manera de ser; sin esta determinación de su quid, tales productos no serían nada y, por consiguiente, su ser sería destruido. Su ser constituye *una unidad*, pero una unidad condicionada por una forma y una materia.

El *principio existencial actuante* puesto en el origen y al que esos productos son deudores de su ser, es la actividad creadora de Dios

258 Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, 2, 68.

259 "Inseparable" en la medida en que la materia sin forma y la forma sin materia no pueden tener existencia; lo que no quiere decir que se excluya simplemente una transformación.

cuyo ser es un ser diferente del de las creaturas. El punto que tratamos ahora, a saber, la planta y su forma esencial, es ya un poco menos simple. Un gran número de materias contribuyen a su edificación. El todo es un producto compuesto en un sentido muy particular. ¿Cada materia posee su propia forma? Además, ¿la forma viviente que llamamos alma, es una forma que se añade a las demás? O bien, ¿esta forma confiere su ser al producto íntegro? ¿Este ser es el *único* para el conjunto del producto? Las materias que contribuyen a la construcción del producto íntegro poseían una forma y un ser: la planta que brota del germen no nace de la nada, sino de un germen y de las materias constitutivas que ella toma del aire y del suelo. Pero la totalidad del producto que proviene de esos *elementos* no se identifica con la suma de los elementos; constituye un producto nuevo, que posee una nueva forma y un nuevo ser. Así también hay una diferencia esencial entre el germen y las materias constitutivas nuevas que se le agregan; el germen representa el *punto de partida* de la nueva planta: él es precisamente el que recibe otras materias y quien conduce estas materias a un nuevo ser.

El nuevo ser de otra especie es la *vida*, y la forma que da la vida es la *forma viva* o el *alma*. Puesto que el producto entero es *uno*, lo que le confiere una unidad debe ser también uno. Lo que estaba presente antes del principio de la vida ya no es la misma cosa que antes. El elemento material preexistente y el elemento material subsistente después de la desaparición de la vida constituyen dos elementos que no podrían ser conocidos como *una sola y misma cosa* sin la sucesión de los cambios producidos a través de la duración de la vida y que han permitido a unos de esos elementos dar nacimiento al otro. Pero esos cambios tienen por fundamento lo vivo, y no la materia inanimada. La masa corpórea que subsiste después de la desaparición de la vida no sería lo que es sin la vida que le ha otorgado la forma que posee ahora. Se trata de un argumento en favor de la concepción según la cual el alma no da sólo la vida, como si viniera a agregarse a un ser de otra especie ya presente, sino que ella determina el ser todo entero.

El ser vivo es también lo que es en cuanto masa corpórea material, en el sentido de que es un ser viviente que posee tal naturaleza determinada. Ser un ser vivo significa constituirse en cuanto cuerpo animado: la propiedad según la cual un ser se construye en cuanto cuerpo material se encuentra incluida en la precedente.

Antes del comienzo de la vida, existía otra forma: una forma material en las materias constitutivas extrañas; en la simiente y los comienzos habituales de una nueva vida vegetal, descubrimos un estado intermedio excepcionalmente notable; estos elementos no están muertos, pero no están todavía vivos: si la forma primera hubiera subsistido y no hubiera cedido el lugar a la forma viva, lo que fue informado por esta materia habría sufrido accidentes completamente diferentes. Cuando cesa la vida, la masa corpórea, que fue formada por el alma viviente, sufre a su vez accidentes completamente diferentes de los que hubiera sufrido si hubiera estado viva todavía. Esta masa corpórea es una materia informada, pero que ha escapado a la unidad con la forma viviente que la formó. Es una *cosa*, es decir un producto que posee una unidad cerrada sobre ella misma y es *rèal*: actúa y sufre influencias, pero en el sentido de su forma esencial original.

¿Conviene, pues, afirmar que su ser y lo que es él no son más que efectos subsecuentes de esta forma informante original? Y lo que le falta ahora a este ser "abandonado" y a esta esencia ¿no le hace falta un *soporte* particular? ¿Acaso una nueva forma, una forma puramente material, ha tomado el lugar de la forma viviente que "se ha separado" del producto, o bien hay una multiplicidad de formas cuando la masa corpórea "se descompone"? Dejo abierta esta pregunta. Se podría dar la siguiente explicación: las formas de las materias que contribuyen a la construcción del cuerpo vivo no desaparecen simplemente bajo la dirección de la forma esencial viva, sino que quedan derogadas y vuelven a tomar su lugar en el momento en que la forma esencial que las "liga" se retira.[260] Sin embargo, no me atrevo a pronunciarme sobre este punto.

La condición para todos estos hechos es este estado de la naturaleza que llamamos *caída*. Un verdadero cuerpo viviente en el sentido pleno de la palabra no estaría en absoluto ligado a materias constitutivas *inanimadas* y no estaría expuesto entonces a la muerte. Se formaría sin recibir tales materias extrañas y conformándose al alma. Pero, cuando una *naturaleza inanimada* sirve de infraestructura a lo que llamamos *vida*, que no es ya más que una imagen lejana de esta vida verdadera, encontramos estos cambios perpetuos de la

260 Es necesario acordarse aquí de la conservación virtual de las formas elementales en los compuestos de elementos de los que habla santo Tomás. (Véase el apartado 3, *o* de este capítulo.)

muerte a la vida y de la vida a la muerte. Sin embargo, permanece una cosa que permite, a pesar del cambio, hablar de la *misma cosa* antes y después: *el esto*, la forma vacía de la cosa realizada en un contenido que no es más que un *resto* del producto originalmente informado. Hay igualmente unidades materiales en las que ciertas partes son excluidas de la vida del conjunto: una hoja seca en una rama en flor, una rama muerta en un árbol verde: he aquí partes de las cosas informadas por la forma viva que no son miembros ya del ser vivo, la vida de este ser ya no circula en ellos.

Santo Tomás describe muy a menudo como un *acto* a la forma que confiere el ser al todo y la coloca en el mismo plano que el ser mismo: "[...] No es del todo injusto [decir] que el ser en el que se encuentra el compuesto en cuanto independiente y particular no se identifique con la forma, puesto que el compuesto no existe más que por la forma y que el uno, separado del otro, no posee su ser autónomo (*nec seorsum utrumque subsistat*)".[261]

Si afirmamos la separación del ente y del ser en todo ente finito —separación que juzgamos necesaria para una investigación objetiva, y que corresponde finalmente a la concepción de santo Tomás—[262] no podremos ya considerar la forma como un ser.[263] Y si entendemos por *acto* el ser real, por la misma razón no podremos ya considerar la forma como un *acto*, sino solamente como una cosa *actual*, es decir, como lo que es real y que obra dentro de tal planta determinada y que hace precisamente de la planta una planta real y poseedora de tal manera de ser. Paralelamente, las materias que contribuyen a la construcción de las plantas deben necesariamente ser consideradas como una cosa *potencial*, es decir, una cosa que lleva en sí la posibilidad (*potencia pasiva*) de ser *animada* por esta forma y de entrar, a título de parte o de miembro, en la unidad de este cuerpo animado vegetal. Pero aquí conviene distinguir muchos grados todavía: la capacidad para las materias *inorgánicas* de ser transformadas en materias *orgánicas* y, para las materias orgánicas, la de ser incluidas en la unidad viviente del cuerpo vegetal y de recibir así nuevas posibilidades de acción (*potencias activas*).

261 *Summa contra gentiles*, 2, 68.

262 Él hace la misma distinción, en lo que concierne a las *formas puras*, entre lo que ellas son y su ser (véase el capítulo II, apartado 1).

263 Conocimos más arriba las articulaciones del pensamiento de Aristóteles que lo condujeron a poner en el mismo plano la forma, el acto y el ser (véase el apartado 4, *a* de este capítulo).

La vida de las plantas es una realización constante de posibilidades. Recordemos una vez más la diversidad de significado y el parentesco de las expresiones ἐνέργεια-ἔργον-ἐντελέχεια (realidad, actividad-obra-perfeccionamiento del ser),[264] de las cuales todas pueden ser designadas con una sola palabra, el término *acto*; así caracterizamos la vida misma como ἐνέργεια, como ser real y agente; en cuanto al ente real y actuante —la forma esencial y el todo viviente, que obra gracias a la fuerza de esta forma esencial, nosotros lo describimos como ἐνεργείᾳ ὄν; el ser vivo en cada grado de su desarrollo puede ser llamado ἔργον = obra en cuanto consecuencia del acto informante; pero cada uno de estos *productos*, cada actividad viviente puede ser designada también así; la ἐντελέχεια, el perfeccionamiento del ser es el fin del desarrollo completo; por ese término sería indicado el más alto grado de desarrollo: el ser vivo ha alcanzado su fin desarrollándose completamente por medio de la forma esencial.

Si nos atenemos a estas explicaciones que, por otra parte, están de acuerdo con la posición de santo Tomás que hemos recordado, debe ser considerada la determinación de forma y de materia como una *esencia* de los productos materiales vivientes. En efecto, ellos son lo que son, por el hecho de que las materias determinadas de una manera particular están informadas según una ley de formación especial. En este grado también hemos sido conducidos hacia una separación entre la esencia y la forma esencial (τὸ τί ἦν εἶναι y μορφή).

l. Determinación genérica y específica de los seres vivos. Capacidad de generación

Además de la síntesis de la forma y de la materia, la fuerza de la forma en el origen de la formación de la materia o la fuerza del producto completo que termina en la formación de sí mismo, otras muchas cosas forman todavía parte de la determinación esencial de los seres vivos. Frente a simples cosas materiales, los seres vivos representan un nuevo género de lo real.

Fuera de la síntesis de la forma y de la materia, a la determinación genérica de los seres vivos le pertenece la fuerza de formación por encima de la materia inherente a la forma. Conviene no sólo buscar

264 Véanse el capítulo I, apartado 3, y el capítulo V, apartado 1.

simplemente la determinación específica del lado de la forma como en las formaciones materiales puras, sino que el rasgo distintivo de la forma requiere también un modo de ser correspondiente a la materia. En definitiva, lo que pertenece a la determinación genérica no es solamente la fuerza de formación de sí inherente al producto particular sino también la fuerza que lo supera, la que es capaz de llevar a la existencia productos de la *misma especie*. Así la palabra *especie* recibe un nuevo significado: esta palabra no designa solamente lo que posee una determinación esencial común, sino también la totalidad de lo que se encuentra en un conjunto original. Los dos sentidos de la palabra *especie* no se opacan mutuamente. Cada ser viviente posee *su* determinación específica, la *misma* que todos los otros seres vivientes de *su especie*; y debe esta determinación a su pertenencia al *todo* que posee una determinación esencial común, porque está situado en un conjunto original.

Así pertenece a la esencia del ser vivo el que la fuerza de la forma sea más que una fuerza de formación de sí. Según su esencia genérica, el ser vivo es igualmente *apto para la generación*. ¿Qué significa esta expresión: *apto para la generación*? Hemos dicho más arriba: capaz de dar nacimiento a un producto particular de la misma especie. Si nos atenemos al sentido literal, eso significa que se engendra un nuevo ser viviente, un producto compuesto de una materia y de una forma viva. Es cierto que un nuevo ser vivo viene a la existencia y que un producto material es formado por el ser vivo generador; y enseguida se separa de él para recibir una existencia que le pertenece en propiedad. ¿Pero el ser engendrado debe también su forma y su vida al ser generador? Un manzano con sus manzanas maduras constituye todavía una unidad viviente. Los frutos están vivos, porque la vida del manzano circula en ellos.

Lo que ellos son se lo deben a la fuerza de su forma; son todavía miembros de un conjunto. La manzana, una vez que ha caído, comienza una existencia particular. Y encierra en ella la semilla capaz de tener vida. ¿Dónde se encuentra entonces el principio de la nueva vida?

Aristóteles considera que la construcción propia de los seres vivos mediante la nutrición y el crecimiento y la formación de nuevos seres vivos mediante un proceso generador están estrechamente ligados: explica el proceso generador por la presencia de materias constitutivas "en excedente" en el interior del ser vivo generador; la

fuerza de la forma de este último da, a partir de este excedente que está obligado a rechazar, la simiente que contiene en sí misma de manera potencial al nuevo ser viviente.[265] En sus investigaciones sobre la esencia de las plantas que realizó en el contexto de una ontología profunda y de las más recientes investigaciones biológicas, Hedwig Conrad-Martius llegó a una conclusión semejante:

> El crecimiento y la reproducción [...] están estrechamente ligados. Karl Ernst v. Baer consideró hace tiempo la reproducción como un *crecimiento más allá de la medida individual.* Pero podemos decir al contrario: el crecimiento es una reproducción en el interior de la misma individualidad. El crecimiento es igualmente una creación permanente y entraña la formación de las plantas, es decir, una formación de células vivas que nacen de ellas mismas.[266]

El crecimiento, como el proceso generador, son efectos de lo que Hedwig Conrad-Martius considera como *"la esencia más íntima y la más particular de la vida y de todo lo que es vivo"*: la *"generación espontánea"*.[267] Su expresión visible es la ramificación en cuanto "momento de formación original de las plantas".[268] El proceso generador que da nacimiento a productos particulares siempre nuevos puede ser considerado como una continuación de este proceso de ramificación.

Sin embargo, conviene reconocer "cierta oposición entre el crecimiento y el proceso generador, en la medida en que la planta, durante su crecimiento, se reproduce en cuanto a *totalidad individual*; por el contrario, en el proceso generador que prosigue *más allá de ella misma*, no sirve más que para la conservación de su *especie*".[269]

Esta oposición se expresa por *formas diferentes en el follaje* (que tiene como función la asimilación y la nutrición y sirve, por consiguiente, al crecimiento y a la individuación) y en las *flores* (sirviendo al proceso generador).

H. Conrad-Martius encuentra que la oposición "de la individuación y de la conservación de la especie [...] es relativamente secun-

265 Véase el apartado 3, *s* de este capítulo.

266 H. Conrad-Martius, *Die "Seele" der Pflanze*, Breslau, 1934, p. 59.

267 *Ibid.*, p. 115.

268 *Ibid.*, p. 113.

269 *Ibid.*, p. 113.

daria dentro del organismo vegetal, puesto que la planta, conforme a su esencia, no posee todavía una individualidad cerrada sobre sí misma, sino al contrario, una individualidad esencialmente *abierta*". Para esta autora, los puntos más importantes para caracterizar al ser vegetal son los siguientes:

1) Crecimiento *y* reproducción provienen *del mismo principio esencial* (la capacidad —existencial— de una delimitación y de un fundamento de sí mismo).

2) Por consiguiente, el principio de reproducción, el proceso generador, constituye la actividad más particular y más esencial del organismo vegetal, tal como se presenta en la formación final de la flor y del polen que representa, por así decir, la *cabeza* de la planta.[270]

m. Formación de sí (Selbstgestaltung) *y proceso generador; individuo y especie; vida propia y forma esencial del individuo*

En nuestro tema actual, la diferencia entre el crecimiento y el proceso generador reviste una importancia decisiva. ¿Es necesario atribuir al *azar* la caída de una manzana al suelo? ¿Un nuevo arbusto podría brotar por sí mismo sobre el viejo tronco?, etc. Se dirá que la nueva planta tiene necesidad de las materias nutritivas que toma del suelo y del aire, y por eso debe tener, fuera de la vieja planta, un *espacio* vital suficiente para poder desarrollarse. Si este espacio constituyera la única causa de la separación, sería entonces imposible considerar a la joven planta como un nuevo *individuo*. Sin duda sería un producto material viviente que posee una figura espacial que se basta a sí misma, pero no poseería ninguna *forma interna* particular, ningún *alma* propia. Representaría a la especie en cuanto totalidad, compuesta de todos los productos materiales informados por una misma forma, con todas las subespecies que forman parte del conjunto original, capaz de producir la unidad viviente propia. Seguramente es importante destacar con claridad la unidad viviente real que va más allá del producto particular y que lo contiene. Pero no se debe llegar al punto en que se vea amenazado el producto particular en su ser propio. Me parece que éste sería el caso si no se establece con precisión el límite entre el crecimiento

270 *Ibid.*, p. 113.

y la procreación, y con esto, entre el ser particular y la especie. Si el surgimiento de un nuevo ser viviente no fuera más que la división de una célula o la ramificación de un árbol, su existencia individual sólo sería exterior y su vida particular sólo sería aparente.

Si esto es así, se le retiraría la *delimitación de sí* y el *fundamento de sí* en los que Hedwig Conrad-Martius ve precisamente el principio existencial para el crecimiento como para la reproducción. En efecto, si se admite que la reproducción es el único o por lo menos el principal significado existencial de la planta, el desarrollo de la esencia singular en un producto que tiene una forma particular no recibe su importancia. Cuando Aristóteles habla de un *excedente de materia* que no es indispensable al individuo para su propia formación y que puede entonces servir a la formación de nuevos individuos, tales consideraciones se ligan a nuestro tema actual. No puede haber cuestión de un *excedente* más que si se da una medida determinada de antemano. Y, de hecho, así es. Hedwig Conrad-Martius, en el capítulo de *la estructura y las leyes de formación del reino vegetal*, ha logrado demostrar con mucha claridad y convicción que esta cantidad se encuentra ligada a la producción de unidades de forma determinadas, de totalidades de forma determinadas. Ciertos tipos fundamentales se desarrollan en especies y subespecies siempre nuevas, semejantes "a un *sol central* o a un *arquetipo* [...] que se refleja en todas las demás formas singulares de una manera efectiva siempre nueva"; y esto no tiene otra finalidad que la "*unidad de esta riqueza de formas y de esta exuberancia de formas*".[271]

> [El mundo es un cosmos compuesto de tales] *totalidades* [que] se presentan por otra parte unidas en el espacio y en el tiempo para constituir unidades formales más elevadas; así, en el curso de notables series evolutivas y de procesos sometidos a un ritmo regular, han recibido [desde] el comienzo del mundo una estructura jerárquica admirable desde las formaciones más inferiores hasta las más elevadas, desde el ser más aislado hasta el ser más universal.[272]

Pero los individuos constituyen los soportes de esta riqueza de formas; en ellos la particularidad de la especie se expresa en una figura visible. Deben regirse sobre la dimensión de su forma específica, circunscribirse y delimitarse de una manera determinada.

[271] *Ibid.*, p. 73.
[272] *Ibid.*, p. 82.

Cuando rebasan esta medida, se producen deformidades. Pero, si pueden recibir un *excedente material*, la razón de ello es que su significado existencial no se agota con la formación de sí mismo; tienen igualmente otra cosa qué hacer. Por la reproducción, sirven a la conservación de la especie, pero también a su transformación, al nacimiento de nuevas variedades específicas. En efecto, en los individuos la especie viene a la existencia; se caracteriza netamente, se perfecciona y se transforma.

Puesto que la acción de cada individuo se extiende más allá de sí mismo y de su propia existencia, todos estos individuos forman parte de una cadena causal y existencial. Sin embargo, cada miembro de esta cadena forma un todo circunscrito y fundado en sí mismo; con cada miembro comienza una nueva existencia y una nueva vida. Y, sin embargo, cada uno de estos miembros está al mismo tiempo *abierto*, puesto que permite la salida a nuevos individuos y que transmite la originalidad de la determinación específica, ya sea ella transformada o modificada. Así con el primer individuo de una especie comienza la existencia de la especie en cuanto *totalidad general* a la que pertenecen a título de *miembros* todos los individuos que provienen del mismo origen. La especie se realiza en la sucesión y la simultaneidad de sus *ejemplares*.

Ahora planteamos la siguiente pregunta: ¿cada individuo posee una forma esencial (solamente en este caso merece el nombre de *individuo*) que le pertenece como propia? Después, una segunda pregunta: ¿recibe la forma y la vida del ser generador? A la primera pregunta respondemos como antes: sí, lleva su forma en sí mismo, su formación es una consecuencia de su espontaneidad interna; obedece a una ley de formación que le pertenece como propia; esta formación —desde el primer despertar de la vida hasta la adquisición de la forma perfecta y más allá todavía— en cuanto forma es conservada por el efecto del *metabolismo*. Constituye su vida que se identifica con su *existencia*.

La producción de frutos maduros está incluida en ella. El individuo tiene su vida propia que comienza y que termina. No es él mismo el que se da esta vida, sino que la recibe. ¿Quién se la da? Ésta es nuestra segunda pregunta. El fruto maduro pertenece a la unidad viviente del individuo generador, pero si una nueva vida comienza en el ser engendrado, parece que se ha producido una ruptura entre los dos.

En la generación sexual, es evidente que esto que da nacimiento

al individuo no es todavía un nuevo ser viviente. No es más que el huevo *fecundado* donde encontramos un *fruto* perfecto, pero el fruto no es todavía inmediatamente reductible al ser vivo independiente y *vivo*. Las disposiciones que en las diferentes especies de seres vivientes sirven para la preparación de la nueva vida son múltiples. Pero parece que existe dondequiera un estado intermedio en el que el fruto o la semilla están en *potencia de vida* y distintas entonces de todos los demás productos materiales inanimados, aunque ella no constituye todavía un ser vivo independiente. En la semilla enteramente formada (fecundada), "la nueva planta está contenida como una planta verdadera en miniatura".[273]

Esto quiere decir que la figura y las capacidades de acción que debe alcanzar y para las que debe estructurarse están trazadas de antemano en esta semilla. Una espiga de trigo (naturalmente) no puede brotar más que a partir de un grano de trigo, y sólo una espiga de trigo —y no de otra— puede sufrir este desarrollo natural. Este rasgo característico distingue esencialmente el producto capaz de vida de la materia inanimada de la obra de arte, como el pedazo de cera, que puede ser *informado* de muchas maneras y, por otra parte, este pedazo de cera —para la formación de muchas figuras— puede ser remplazado por otra materia. Por consiguiente, la semilla posee en sí misma su determinación específica que constituye su ley de formación, y esta ley depende de su *origen*.

Pero lo que debe llegar a ser, lo es solamente en *potencia*,[274] es decir, que debe crecer y formarse y además es necesario que ella se procure primero la materia indispensable para esta formación.[275] Pero, para llegar a este resultado, la forma debe ser *viva*. Y este *despertar de la vida*, que apenas señala el comienzo del nuevo ser vivo en cuanto tal, me parece cada vez un nuevo estado que no proviene de la generación, aunque sea entera y solamente ordenada en esta última. Aquí es donde percibo el mayor misterio y milagro de la vida. Si lo que es vivo no puede nacer de lo inanimado sino solamente de lo vivo, si escapa a toda *producción*, es una condición suficiente para suscitar el respeto por la vida.

273 *Ibid.*, p. 70.

274 *Ibid.*, p. 112.

275 Es lo que distingue a esos productos materiales inanimados que no llegan a su figura particular más que en el curso de un proceso de formación: los cristales. En su formación, se ordena una materia ya presente según la manera que la caracteriza, pero no se produce nada nuevo.

Pero el hecho de que este viviente no sea producido propiamente hablando por todas las actividades de la naturaleza animada que tienden a este fin, que estas actividades representen solamente para él una preparación que surge siempre, por así decirlo, de una fuente misteriosa, indica en primer lugar una manifestación llena de misterio del Señor de toda vida. A propósito del alma humana, la doctrina de la Iglesia enseña que cada alma singular es creada directamente por la mano de Dios. Pero esta posición doctrinal no concierne a los seres vivos inferiores. Sin embargo, el respeto ante el *carácter sagrado* de la vida, que pertenece al auténtico sentimiento religioso,[276] me parece un argumento en favor del origen divino de la vida (en un sentido particular que va más allá del ser creado).

Si esto es así, debemos considerar cada ser viviente como un *individuo* auténtico. Lleva en sí su propia determinación esencial, y además en cuanto *forma viviente* se desarrolla en el curso de su vida, lo que corresponde a la especie característica de su ser. Recibe una medida determinada de ser: *lo que* debe llegar a ser es una figura ordenada según una medida determinada; en cuanto a la vida que debe servir a la formación de esta figura y también a la preparación de nuevos individuos que son precisamente los herederos de la determinación específica, también le corresponde en una cierta medida. El ser viviente se agota en estas producciones. Constituyen un instrumento del Creador para realizar formas específicas no únicamente de una manera análoga a la de los productos inanimados, sino también como *instrumento creador*: en efecto, se forma él mismo a través del crecimiento y da nacimiento a los que vienen detrás de él (en el curso del proceso generador).

Sin embargo, en el conjunto de la creación sigue siendo una creatura: su *fuerza creadora* (Hedwig Conrad-Martius habla de *potencia creadora*) es una potencia que le ha sido dada; además, es limitada. Durante la formación de sí y del proceso generador, él sirve así a la manifestación de la especie, a su conservación y a su desarrollo y se agota en esta tarea; termina por ser "víctima" de su propia tarea en la vida. Hedwig Conrad-Martius repitió en muchas ocasiones que en la floración completa el ser vegetal encuentra la expresión más acabada de sí mismo:

"[...] *La formación del aparato floral es la expresión de una forma*

276 Así, en la Ley Mosaica está prohibido derramar la sangre, porque la sangre es el sostén de la vida (Lev. XVII, 10 y ss.).

muy elevada y completamente consecuente de la esencia propia, la más íntima de la planta. Puesto que la planta se renueva y se regenera al infinito, abre, por así decirlo, sus ojos en la flor y manifiesta en este signo vivo la *naturaleza de su alma*."[277]

Como la flor que sirve al proceso generador constituye el coronamiento de la figura total de la planta, Hedwig Conrad-Martius ve en este hecho la prueba de que no es el "él particular" sino la conservación de la especie la que es la significación vital más importante de la planta, por oposición al animal, en quien ya el individuo tiene la preeminencia.

> El desarrollo animal se efectúa en el sentido de una formación cada vez más rica de los órganos sensibles, de los centros nerviosos y del cerebro, es decir, de estas formaciones que llevan en sí y coronan al ser individual del animal; en efecto, éste se formó en una interioridad singular que le pertenece en propiedad. Por eso la figura del animal termina siempre en la cabeza, que alberga al cerebro, mientras que los órganos genésicos, destinados a la conservación de la especie, se encuentran siempre en las regiones más inferiores. Al contrario, en la planta el aparato floral constituye la corona y la cabeza. La planta no es absolutamente ella más que en la región en donde da nacimiento continuamente, *más allá de sí misma*, a seres semejantes a ella misma. Perfecciona su actividad vital con el fruto que guarda la semilla; *se despoja* en él enteramente de sí misma, en vista de una reproducción ulterior de sí misma.[278]

Esta determinación de la esencia es tan bella y tan luminosa que vemos, también, en la realización de las formas específicas, la tarea viviente de la planta; pero, por el contrario, nos parece necesario no permitir que se borre demasiado bajo el proceso generador la significación de la formación de sí en vista de esta tarea. Hedwig Conrad-Martius presenta a este propósito las notas objetivas siguientes. Muestra que plantas con pequeñas flores invisibles llegan a realizar el producto visible de una gran flor aislada acumulando estas pequeñas flores y disponiéndolas de una manera conveniente (por ejemplo, la margarita). Estas formaciones visibles se explican por su adaptación a la función de atraer a los insectos para la fecundación.

[277] *Op. cit.*, p. 70.

[278] *Op. cit.*, p. 71. La planta, tal como está descrita aquí, me parece ser el símbolo perfecto de la "mujer eterna" (es decir, de la madre) como la ha pintado Gertrud von Le Fort. (*Die Ewige Frau*, Munich, 1934, pp. 97 y ss.)

[En efecto] la semejanza de una planta regular en la *forma, el color, el dibujo, la formación de un cáliz aparente va más allá de lo que puede representar para los insectos, de una manera general, un sentido que corresponde al grado de su capacidad de percepción.*[279] [Por eso] *se puede decir que en las plantas más elevadas se encuentra realmente una tendencia interna hacia una forma; tendencia —decimos— a producir una flor radiante y visible*. Por tendencia a formar una flor netamente caracterizada y visible, nos encontramos de nuevo ante la manifestación de la esencia más profunda de la planta.[280]

Esta tendencia de la planta a formar una flor radiante indica, me parece, que tal flor es primero —independientemente de su significado en cuanto órgano de reproducción— el perfeccionamiento que corona la forma singular: en ella el *estilo* (*Stil*) que domina al producto todo entero busca solamente la forma acabada de su manifestación. La planta ornada de sus flores representa el punto más elevado de la formación de sí. Pero la superación de este punto supremo, la utilización de las flores para la formación del fruto y el nacimiento de nuevos productos a partir de los frutos constituyen la prueba cierta, nos parece, de que la vida singular, de la que hemos hablado en último lugar, no es lo más importante en el ser vegetal. La vida singular no sirve más que para la vida del conjunto y, por consiguiente, para la formación de las formas específicas; pero la vida en cuanto tal y la realidad de las figuras correspondientes a su acto creador, son manifestaciones del ser eterno, el último fundamento de los dos. Las figuras singulares se reducen a modificaciones de formas fundamentales determinadas; en ellas *juega* una fuerza creadora infinita ligada a una *realidad ideal* infinita.

Pero las formas fundamentales expresan de manera siempre nueva y siempre más perfecta la originalidad del ser vegetal mismo.

Así es como crece [...] la planta no sólo en su figura espacial particular y típica, sino también en su *figura total externa e interna* que constituye su carácter específico dado y siempre transmitido de nuevo; esta figura es al mismo tiempo determinada por [...] la *esencia fundamental* general de la planta en el curso de sus estadios evolutivos y de cada diferenciación particular [...] Por consiguiente, cada tipo particular se nos presenta como una *obra de arte* dirigida e informada por su multiplicidad por una

[279] *Op. cit.*, p. 78.
[280] *Op. cit.*, p. 79.

idea de conjunto, y que depende de las circunstancias dadas y de la materia disponible.

Esta idea de conjunto complejo situada frente a la planta la atrae, por así decirlo, como dueño y señor hasta que ella está enteramente completa y realizada por la planta que se desarrolla por sí misma, se forma y crece.[281]

La *idea atrayente* situada ante la planta es la *forma pura* o *el arquetipo*. Si en el interior del mundo vegetal esta idea está enteramente realizada y cumplida efectivamente, se puede afirmar, sin embargo, que esta realización no se produce siempre sin los obstáculos encontrados en el desarrollo y sin deformidades, que no faltan aquí tampoco: por consiguiente, el reino vegetal está también sometido a la ley del pecado, aunque el carácter paradisiaco de la naturaleza original aparece más intacto aquí que en los grados superiores del ser.[282] Aquí se manifiesta la unidad del mundo creado en su conjunto, aunque se pueda igualmente captar por otros caminos diferentes.

5. Conclusión de las investigaciones sobre la forma, la materia y la οὐσία

a. Contextos entre los diversos campos existenciales. Forma-materia-acto-potencia en la naturaleza inanimada y en la naturaleza animada

Me parece imposible caracterizar de una manera suficiente uno de los grandes géneros fundamentales del ser sin considerar las relaciones de este género con los otros géneros fundamentales. Conviene insistir no sólo en la oposición y la delimitación de los diferentes campos de la naturaleza (es lo que domina en Hedwig Conrad-Martius, porque ella ante todo se preocupó por delimitar los diversos campos), sino también en los contextos que pueden presentarse. Hay contextos funcionales y contextos sensibles: el contexto funcional se presenta cuando la naturaleza inanimada ofrece las materias necesarias a la construcción del reino vegetal y cuando las plantas

[281] H. Conrad-Martius, *op. cit.*, p. 80.

[282] Véase a este respecto lo que H. Conrad-Martius dice de la "inocencia" de la flor (*op. cit.*, p. 84).

—gracias a su poder de transformar materias inorgánicas en materias orgánicas— preparan las materias constitutivas indispensables al cuerpo del animal y del hombre. Se trata de contextos sensibles, cuando las formas fundamentales de lo real (cuerpo animado, alma, espíritu) se reflejan en el material puro (gracias a las especies fundamentales de la realización espacial: estado sólido, líquido y gaseoso); cuando la oposición particular del ser vegetal y del ser animal aparece como el símbolo visible del ser masculino y del ser femenino, o bien cuando la esencia singular y la totalidad específica en el interior del campo vegetal anuncia en su oposición y su nexo las de la persona singular y de la comunidad originaria (familia, tronco, raza) en la vida humana.

Dichas notas sobre los contextos son solamente preliminares, y debería realizarse el estudio profundo de los diversos géneros del ser. Éste no es el lugar de emprender tal búsqueda. Sólo hemos abordado la estructura de los seres vivientes para aclarar lo que significan la *materia* y la *forma* y lo que debemos comprender por el ente, que está compuesto de materia y de forma. Los seres vivos son "compuestos" en el sentido pleno de la palabra. Mientras que en los simples productos materiales no encontramos más que una materia uniforme (uni-*forme*, porque está dirigida por una fuerza de forma presente en el interior de ella misma e inseparable de esta materia; además, está sometida a una división y a una síntesis puramente espaciales), existe en los seres vivientes una multitud de materias reunidas por una forma viviente que les es superior, dirigidas por esta forma e informadas en un todo estructurado según la ley de formación de esta forma. El carácter supramaterial de la forma se manifiesta en el mantenimiento y el desarrollo de la figura durante su *metabolismo* perpetuo. El *ser de la forma es la vida* y la vida es la *información de la materia* en tres grados; la *transformación de las materias constitutivas, la formación de sí y el proceso generador*. La síntesis de la materia y de la forma y la formación progresiva y jamás terminada de la materia por la forma pertenecen a la *esencia* de tales productos.

La doctrina *aristotélica* de la materia y de la forma nos parece fundada en la intuición de la naturaleza animada. El intento de Aristóteles de concebir esta doctrina como una ley fundamental de todo lo que es material no fue sin peligro: el peligro de despreciar la esencia singular de las simples materias y el peligro de borrar el

límite entre los dos campos existenciales. A estas dificultades se venían a agregar las ideas inadecuadas de una ciencia natural todavía en sus principios; la naturaleza efectiva de las materias (número y manera de ser de los elementos, su estructura interna así como las leyes de sus mezclas y de sus compuestos) y la síntesis de los cuerpos animados eran mucho más desconocidas para esta ciencia que para nuestra química, para nuestra física y para nuestra biología modernas y contemporáneas con todo el conjunto de recursos y de métodos de los que disponen. En fin, el paralelismo constante entre los productos naturales y las obras de arte no favorecía la separación estricta y la evaluación de las *formas vivas*.

Si la oposición de la forma y de la materia no se presenta con un carácter agudo más que en el campo de los seres vivos, la oposición del acto y de la potencia —que domina el conjunto de mundo creado como el reino del devenir— recibe aquí una significación particular. H. André, que ha examinado esta significación, identifica el *acto* con el "campo de realización determinante" y la *potencia* con el "campo material que tiene necesidad de una determinación".[283] Estas expresiones no pueden abarcar *todo* lo que se da en el *acto* y la *potencia* y no son adecuadas para describir la significación fundamental del *ser* real y posible, sino que constituyen para nosotros una guía que nos permite percibir los hechos particulares del campo de los seres vivos.

Los simples productos materiales comparados con los seres vivos —como lo dijimos antes— son en cierto sentido *perfectos*. Seguramente, están sometidos todavía al devenir. Constituyen un *real*, que esconde en sí posibilidades: las capacidades de hacer y padecer, y son también "determinantes" y "tienen necesidad" al mismo tiempo "de una determinación", pero en relación con muchos aspectos. Este real puede tener una acción transformante sobre otro real; es a su vez transformado, pero no se forma ni se transforma por sí mismo. El proceso de cristalización representa una excepción y hace así más difícil la separación entre los simples productos materiales y los seres vivientes.

En efecto, nos encontramos aquí en presencia de un devenir que no es asimilable a un simple cambio debido a influencias exteriores; al contrario, el "perfeccionamiento" del producto material que antes

[283] En sus propios escritos y en la introducción al libro de H. Conrad-Martius acerca del alma de las plantas, pp. 13 y ss.

no era enteramente él mismo (por consiguiente, un *devenir sustancial*), es una formación espontánea de la materia, que llega por sí misma a la forma que le corresponde.

Sin embargo, el producto material llega a un término, el ser vivo por el contrario no llega a él jamás: está sometido a un devenir continuo, se forma sin cesar él mismo y entonces es a la vez *determinante* y tiene necesidad de una *determinación* con relación a sí mismo. La proposición fundamental de Aristóteles según la cual nada puede ser al mismo tiempo actual y potencial en lo que concierne a la misma cosa no se encuentra contradicha aquí, puesto que la forma determina y la materia es determinada. Sin embargo, el todo (la forma y la materia) es producido y al mismo tiempo engendra; no es simplemente actuante o *determinante,* sino que es, por así decirlo, creador. Por una parte, rebasa toda actividad y la potencia de acción de los simples productos materiales; por otra parte, se encuentra aquí un grado existencial muy inferior a las capacidades realizadas (a las potencias activas y pasivas) y se puede hablar con todo derecho de *potencialidad potencial* (*potentielle Potentialität*).

El ser viviente no desarrollado no posee todavía las facultades que puede y debe adquirir: el ser vivo desarrollado posee la facultad de ver: puede ver, aunque en el instante presente no vea efectivamente; el ser no desarrollado no tiene todavía esta facultad, no *puede* todavía ver, pero puede llegar a la posesión de esta facultad; así este poder es ya una posibilidad que debe ser considerada como un primer grado de realidad y que es distinta a la simple ausencia que se manifiesta en la impotencia para ver de las cosas inanimadas.

La adquisición de las facultades durante el desarrollo de los seres vivos debe distinguirse también de la adquisición de poderes tal como se presenta en las simples cosas materiales. Un fragmento de hierro que no es magnético, puede hacerse magnético y ser capaz de atraer fragmentos de hierro más pequeños. Allí se encuentra también la oposición de la *potencia potencial* y de la *potencia actual*. Pero el hierro no necesita "desarrollarse" primero para adquirir esta facultad; no necesita llegar a ser en primer lugar el ente (la *sustancia*) que sirva de fundamento a esta posibilidad, sino que posee ya la manera de ser material que hace posible el paso al estado magnético en condiciones determinadas. Al contrario, el ser vivo debe primero llegar a convertirse en el ente en el cual exista la facultad de ver.

Así, la significación del *acto* y de la *potencia* en los seres vivientes es todavía más variada que para las simples cosas materiales, y la diferencia entre las dos es más importante. Precisamente en esta diferencia entre una simple "posibilidad posible" y una realidad creadora es donde reside la originalidad de su ser que abarca estos dos polos.

b. El ser vivo en cuanto οὐσία. Οὐσία-*sustancia*-essentia-*esencia*

Conviene ahora establecer aún el rasgo distintivo del ser vivo en cuanto οὐσία y responder inmediatamente a la pregunta que es objeto de todo este capítulo: cuáles son las relaciones entre οὐσία, *essentia*, sustancia y *esencia*. Para la οὐσία, hemos encontrado ya el siguiente significado: *el ente en el sentido eminente del término*.[284] Pero esta preeminencia existencial podría comportar diversos significados: el del existente frente a lo que es simplemente pensado, el del real frente a lo posible, el de la realidad independiente frente a la realidad dependiente, que no posee un ser que le pertenezca como propio, sino que participa del ser de un fundamento. Todos estos rasgos particulares están reunidos en el ente, que se considera tradicionalmente como la *sustancia*.[285]

Lo hemos caracterizado como una *realidad independiente y particular*. Estas consideraciones aparecen muy próximas a lo que H. Conrad-Martius ha expuesto en su artículo *L'existence, la substantialité et l'âme*.[286] Para ella, el ser real (ella lo llama también *existencia*) y la sustancialidad coinciden. En cuanto a la diferencia entre el *ser absoluto* (al que hemos llamado igualmente el ser *puro* o el ser *primero*) y el ser finito, ella la ve en el hecho de que el primero existe por sí mismo (*per se*) y de sí mismo (*a se*), que su potencia se

284 Véase el apartado 4, *e* de este capítulo.

285 En las nuevas traducciones de santo Tomás, se comienza a encontrar el sustantivo "esencia independiente".

286 *Recherches Philosophiques* (París, Boivin et Cie, 1932-1933). Este artículo es la introducción de la gran *Ontología* cuyo plan fue sugerido en la obra acerca del alma de la planta. "Existencia" significa aquí "ser real"; por consiguiente, su sentido es mucho más restringido que el que hemos dado nosotros. Paralelamente la distinción entre "la existencia" y el "ser esencial" es diferente de la del "ser real" y el "ser esencial", que hemos encontrado. Me parece que en H. Conrad-Martius el término "ser esencial" se resume en cosas que nosotros hemos distinguido en el curso de las investigaciones emprendidas en el presente capítulo y en el capítulo precedente (véase sobre todo el apartado 5 de este capítulo).

extiende a *todo* ser, mientras que el ser finito es un *ser para sí* (*Selbstsein*); en esta *seitas* es donde se encuentra fundamentado el *esse in se* y *per se*. El ser absoluto posee una *esencia* y tiene *poder sobre su propio ser*, lo que significa que posee una *potencialidad dinámica*: el real finito está siempre en búsqueda de su ser y por eso es esencialmente temporal.

Cuando describimos la *sustancia* como un *ente particular*, quisimos decir simplemente que este ente es *él mismo* y posee una esencia y un ser que le pertenecen como propios. Pero hemos interpretado el ser como el efecto de la forma esencial, como el despliegue de una esencia realizada, como la realización de las posibilidades fundadas en la esencia (por ejemplo, la temporalidad y el poder de llegar a su ser propio); en lo que concierne al género particular del ente que hemos llamado *materia*, hemos notado: la formación de sí hacia el espacio, el desarrollo, la representación y la realización de sí en el espacio.

La concepción de la *materia* y del *espíritu* como géneros diferentes del real que no se dejan reducir el uno al otro es la misma en Hedwig Conrad-Martius que en nuestras propias investigaciones. La propiedad en la que hemos insistido para caracterizar lo que es material por oposición a lo que es viviente (el material está en cierto sentido terminado), Hedwig Conrad-Martius la aplica igualmente al espíritu: da a la masa corporal y al espíritu el nombre de *ente actual* cuya constitución está terminada.[287] Por el contrario, *el ser particular de los seres vivos se distingue en que antes deben llegar a la posesión de su esencia*. El ser vivo se diferencia de las simples naturalezas materiales por el hecho de que su propio ser posee un *centro*; tiene un *alma* (o un *principio que lo anima*, si queremos reservar el término alma para el alma *personal* existente en el interior de todo humano informado por el yo).[288]

Así las naturalezas puramente materiales, las sustancias *sin alma*, *en cuanto* sustancias y *en cuanto* que tienen una existencia independiente, no están privadas del principio existencial individual, ni de la potencia existencial *que conduce* a su propio ser. Pero esta poten-

287 No tenemos la intención de examinar aquí, como una proposición, si puede también aplicarse al espíritu, puesto que todavía nos faltan las investigaciones en las que deberíamos apoyarnos (véase el capítulo VII).

288 No hemos hecho esta restricción, pero hemos hablado del *alma* en el sentido general de *forma viviente*.

potencia no ocupa *en ellas* (en las naturalezas materiales) ningún *centro particular*, ningún *lugar* particular, puesto que las naturalezas materiales están destinadas enteramente con su individualidad total a la exterioridad que las constituye o son dispersadas, por así decirlo, en ellas.

> [Al contrario] en una sustancia, este principio existencial individual se presenta como un *centro* particular en el *interior* del sí; así se puede y se debe necesariamente hablar de un principio psíquico o animante. La totalidad vegetativa no se expresa ya solamente en una exteriorización completa de ella misma (aunque subsista en esta sustancialidad material del "sustrato" sobre la cual ella se edifica), sino que ella se concentra con su ser exteriorizado (material) *en la potencia existencial individual como en un centro existencial*; de donde en adelante el *todo* de su propia individualidad *en cuanto* todo puede estar delimitada, formada y organizada individualmente.

A partir de este centro existencial se construye el todo. "Por consiguiente, el principio psíquico se sitúa en la esfera *pre-real*, potencial, constitutivo del ser." Mientras que la *potencia* divina es un poder *sobre* el ser y entonces, por así decirlo, un *superacto* (*Überakt*): *superior* a la actualidad y no *inferior*; no se puede hablar de *alma* "más que cuando se trata de una realidad inferior al ser actual, es decir, de la simple posibilidad dinámica *que conduce* al ser".

En nuestro lenguaje, estaríamos obligados a expresar de otra manera lo que se acaba de decir. Hemos visto en el ser divino el *acto puro*, y todo ser finito, y con respecto a él, todo es, ya sea actual o potencial, en una relación cuantitativamente diferente, lo mismo para el alma. Puesto que ella constituye en el interior del ser viviente el principio activo que lo informa en ser real, ella misma es real, pero su acción es al mismo tiempo una realización constante de sus propias posibilidades. Esta superioridad con relación al ser simplemente potencial debe expresarse por el término de *posibilidad dinámica*.

> En efecto, la potencialidad existencial del *alma* (igual que el principio existencial individual de una manera general) no es una potencia en el sentido de una disposición formadora únicamente material que tendría necesidad ante todo de un factor actuante para ser realizada en acto. No, el alma es *ella misma*, el principio que posee el poder de actuar: es una potencia en el sentido del *poder* positivo que conduce al ser. Pero

este ser no está todavía en su actualidad realizada, a consecuencia de la potencia existencial que le sirve de fundamento.

El alma viene de la nada y, sin embargo, contiene en sí el poder que conduce al ser: "Por eso su esencia es particular, a la vez *insondable* (en el sentido de abismo sin límite) y *creadora*. Si se atiene a su fundamento existencial propio, el alma se sitúa en la *nada*, y sin embargo, ella es la fuente de donde la sustancia entera bebe todo su ser y su individualidad".

Éste es el poder creador que conduce al ser propio que, en el libro sobre el alma de las plantas, se traduce por las expresiones *delimitación de sí y fundamento de sí mismo*. La propiedad característica de lo psíquico permite comprender cómo la oposición materia-espíritu se vincula a la triple distinción que hemos expuesto antes: cuerpo animado, alma, espíritu. Cuando la *materia* (en el sentido de *lo que llena el espacio*) y el *espíritu* se confrontan el uno con otro, se trata de una oposición de contenido de diferentes campos de la realidad. Cuando el cuerpo animado, el alma y el espíritu han sido opuestos entre sí, fueron caracterizados como *formas* fundamentales del ser real, a saber: lo que se mantiene en una forma que se basta a sí misma, lo que busca la formación, lo que se entrega y se da libremente.

La forma a la que aspira lo que es material en cuanto tal es la del cuerpo animado; la forma hacia la cual aspira lo espiritual en cuanto tal es la del espíritu. Pero lo psíquico, en cuanto *creador subyacente* (*das Unterirdische*), no produce su efecto en una tercera especie de plenitud real, sino en la forma material o espiritual.

Lo que se acostumbra llamar *seres vivientes*, son las sustancias cuyo ser proviene de la formación progresiva de un cuerpo animado material a partir de un alma. Lo que es vivo jamás está terminado, está siempre en el camino que conduce a su propia individualidad, pero posee en sí mismo —en su alma— el poder de formarse a sí mismo.

Llegamos a la conclusión de todo esto: la οὐσία en el sentido más estricto y más particular del término, que es lo que más le interesaba a Aristóteles, es una *sustancia*, es decir, un real en sí que contiene y desarrolla su propia esencia. *Essentia* es la *esencia* en cuanto determinación quídica inseparable del ente y que le pertenece irrevocablemente a su ser y le sirve de fundamento.

En los productos materiales espaciales, toma su origen de la forma esencial que informa a la materia; si se trata de simples productos materiales, la forma y la materia no se pueden separar la una de la otra: la esencia es la materialidad que tiene una naturaleza o una forma determinada, la materia es siempre *informada* de una manera particular y no se puede concebir en la ausencia de forma. En los seres, la forma y la materia se separan una de la otra. La forma es la *forma viva* o el *alma*. Posee el poder de informar y de animar el todo de una manera particular. Su ser es vida y la vida es una formación material progresiva y por tanto de una realización progresiva de la esencia que se encuentra en la formación particular de la materia.

Los productos materiales espaciales —inanimados y animados— no agotan la extensión del término οὐσία. Existe también en el campo del espíritu un ente independiente y particular. Ciertamente, según todo lo que hemos dicho ya del *ente primero,* es ahora evidente que el nombre de οὐσία le viene en el sentido más fuerte y el más eminente del término, puesto que posee un *privilegio existencial* infinito, superior a toda propiedad finita. Para expresar algo sobre el ser mismo del espíritu infinito y de los espíritus infinitos por oposición a los productos materiales estaríamos obligados a profundizar más en lo que se debe entender por *espíritu*. Lo que ya hemos dicho hasta el presente no constituye un fundamento suficiente. Por el momento nos limitamos a explicar esta forma fundamental del ente, designada por el término de οὐσία o de sustancia y que encuentra una realización en todos los campos de lo real según su género.

V. EL ENTE EN CUANTO TAL (LOS TRASCENDENTALES)

1. RETROSPECTIVA Y PERSPECTIVA

HEMOS formulado el problema del *ser* y hemos encontrado muchas respuestas. Los seres se dividen en seres *eternos* (infinitos) y *finitos* (limitados). Además, en todo ser finito hemos debido distinguir el ser (*Sein*) y el ente (*Seiendes*). El ente se presentó según su *contenido*, es decir, según *lo que* es, como múltiple, y comporta entonces diversos *géneros*, éstos a su vez comprenden diferentes *maneras de ser*. No hemos llegado, en modo alguno, a una visión completa de todos los géneros y de todas las maneras de ser. Partiendo de diferentes puntos, tratamos de llegar a la comprensión del ente: seguimos la vía *agustiniana*, que toma su punto de partida en lo que nos es más cercano porque no podemos separarnos de ello: el *yo viviente*. Tomamos también la vía *aristotélica*, que parte de lo que se nos impone: el mundo *sensible*.

Encontramos aquí y allá un ente con una estructura particular y ciertas analogías de estructura: la distinción entre el ser y el ente *posibles* y *reales* y, más allá de esta distinción, el fundamento del real y del posible en cuanto posible verdadero (real) en un ser y un ente *esenciales*.

Pero no hemos establecido todavía la relación entre estos dos mundos, el mundo exterior y el mundo interior: he aquí un problema importante que exige solución.

La vía aristotélica plantea problemas diferentes. Aristóteles considera el ὄν y la οὐσία como idénticos. Ahora bien, para la οὐσία hemos encontrado el significado siguiente: *el ente en el sentido eminente del término* y, en lo que concierne a los diversos entes, hemos descubierto muchos *rasgos existenciales*.[1] Pero esto no permite establecer *el sentido del ser y del ente en cuanto tal* contenido en las diversas significaciones de οὐσία y que la determinan, y el ὄν, en

[1] Véase el resumen, capítulo IV, apartado 2, *k*.

cierta manera, ¿debe estar colocado por *encima* de él? Cuando Heidegger interpreta la οὐσία como el *sentido del ser*[2] me parece imposible identificar absolutamente esta interpretación con la de Aristóteles. Todos nuestros esfuerzos por comprender esta palabra oscura ya nos han llevado a esta conclusión: la οὐσία se refiere al ente; ciertamente al ente, *en la medida en que el sentido del ser se realiza en él*, o al *ente en cuanto ente*, ὄν ᾗ ὄν.

Ahora bien, concebir la οὐσία como el *ente en el sentido eminente del término* no tiene otro significado, nos parece: la οὐσία está tomada en un sentido más *particular* que cualquier otra cosa que amerite también el título de ente. Se encuentra precisamente aquí un doble sentido de ὄν, un sentido propio y un sentido figurado, y es con el ὄν en el sentido propio como conviene identificar a la οὐσία.[3] La tarea que nos incumbe ahora consistirá en demostrar cómo el problema del ente remite al problema del sentido del ser.

No hemos investigado todavía todos los géneros del ente que dan una realización al muy estricto concepto de la οὐσία —es decir, del concepto del *ente independiente y particular*. Como Aristóteles, lo aplicamos a las cosas materiales que caen bajo los sentidos y presuponemos solamente que conviene aplicarlos también a la realidad espiritual. Pero todavía debemos probarlo objetivamente: es necesario mostrar que existen formas cuyo ser no consiste en formar una materia espacial o que no se agota en tal formación y que, sin embargo, estas formas constituyen un real independiente. ¿Se trata todavía, de manera general, de formas informantes?, y ¿qué informan ellas? Además, ¿cuál es la relación de las parejas opuestas forma-materia y materia-espíritu? ¿Cómo se comportan el espíritu y la forma? En fin, conviene preguntarse si sólo un real objetivo puede ser considerado como un ente independiente y particular o si los *objetos ideales* no merecen igualmente el título de ente.

Una cuestión más que se ha insinuado muchas veces en diferentes contextos, pero que hasta el presente todavía no ha sido abordada, se vincula con la precedente: la οὐσία, en el sentido más estricto del término, nos ha parecido identificarse con la *esencia singular* o con

2 Según la indicación de O. Becker, *Mathematische Existenz* (*op. cit.*, p. 471, nota 2). En la introducción de *Sein und Zeit*, la finalidad de la obra se presenta como una aclaración del problema del sentido del ser, pero no se especifica que esto deba ser tomado como una traducción de la οὐσία aristotélica.

3 A este respecto, véase el apartado 5 de este capítulo, donde se aborda de nuevo la cuestión.

el *individuo*. ¿Qué significa la *individualidad*?, y ¿significa ella la misma cosa en las diferentes áreas del ser?

En esta última pregunta se encuentra incluido todavía otro problema de gran importancia para todo lo que precede. Si el concepto individuo está realizado en los diferentes campos, pero cada vez de manera diferente, y si éste término —al igual que el ὄν y la οὐσία— posee un significado permanente y un significado variable, ¿el estado permanente no debe ser concebido como una *forma vacía* que recibe, en las diferentes áreas existenciales, un *contenido* diferente? O bien el estado permanente es un rasgo común del *contenido* que presenta un *lugar vacío* para una realización diferente, como lo hemos encontrado en la relación del género y de la especie.[4] Ya hemos señalado esta oposición de la forma y del contenido cuando tratamos de la estructura formal de la cosa.[5]

Y esta oposición ha desempeñado —implícitamente— un papel en todas las investigaciones emprendidas hasta ahora, puesto que debíamos enfrentarnos, considerando las diferencias del contenido del ente, no con estas diferencias, sino con la estructura del ente en cuanto tal. Así será proyectada una nueva luz sobre las explicaciones que ya hemos dado y las investigaciones ulteriores podrán ser emprendidas con una mayor claridad, si comenzamos por exponer el problema del significado y de la relación recíproca de la forma y del contenido.[6]

2. Forma y contenido

Hemos expuesto la *cosa* y la *cualidad de la cosa* como *formas vacías*. Pero la cosa —πρώτη οὐσία— es un ente independiente y particular: en posesión de su ser y de su esencia, actúa y padece de una manera determinada según su esencia. Si tomamos como ejemplo de cosa este pedazo de greda y como cualidad el color rojo (de este pedazo de greda), las formas son realizadas hasta su última determinación.

Sin duda, la última determinación —cuál es el pedazo y el rojo de aquel del que se habla— no está expresamente indicada, sino solamente señalada por el dedo que la designa y ella está solamente

4 Véase el capítulo IV, apartado 3, *ñ*.

5 Véase el capítulo IV, apartado 3, *p*.

6 Por eso conviene descartar momentáneamente el problema de las formas esenciales más elevadas y el problema conexo de la esencia del ente.

asible por la mirada. Sin embargo, lo que se expresa por los nombres color, rojo, greda, a pesar de ser todo una cosa general y de poder presentarse en muchas cosas singulares, posee ya un contenido real en relación con las formas vacías de que hemos hablado.

Y todo lo que se refiere al contenido no es *originalmente asible* más que por la mirada. Seguramente se puede captar los nombres generales no por la visión, sino por la audición y la lectura, igualmente en la palabra y en la escritura; esto es frecuente, pero yo comprendo el significado de los nombres generales sin hacer presente al ojo del cuerpo o del espíritu lo que se está mencionando, porque yo conozco a lo que se está haciendo referencia partiendo de una visión pasada. Si oigo hablar de cosas desconocidas, ciertamente es todavía posible cierta comprensión, pero permanece pasajera, impropia y aspira a fundirse en una visión más completa. *Por el ojo del cuerpo o del espíritu*: hemos empleado tal expresión para indicar que la *representación* no es asimilable por la *percepción sensible* de este rojo que tengo delante de los ojos, sino que yo *recuerdo* un rojo que vi una vez hace tiempo. Percepción y recuerdo son representaciones sensibles, y el color de una cosa singular determinada no puede ser captada más que por una representación sensible.

Al contrario, lo que significa de una manera general *lo rojo* y también este rojo particular —como no lo considero como un color de esta cosa, sino como la última particularización determinada del rojo que podría también presentarse por otra parte en cuanto *idea* o *species*— no pueden ser percibidos por los sentidos o asidos en una representación sensible de la que uno se acuerda (recuerdo o imaginación). Sin embargo, tales cosas no podrían captarse simplemente sin intuición —de esta manera impropia y pasajera que pertenece a toda captación no intuitiva—, sino que exigen una *representación intelectual* que es una manera muy particular de *comprender* (*intelligere*) y que constituye el fundamento de toda comprensión en la que el espíritu hace suyos los objetos: los elementos sensibles y los productos sensibles compuestos.[7]

¿Podemos ahora oponer el contenido y la forma, diciendo que uno

[7] Véase el capítulo III, apartado 2 y siguientes. La representación intelectual en la representación sensible se efectúa de una manera análoga a la aprehensión de la especie roja en el interior del color determinado de la cosa singular. Esto indica que lo que se acaba de decir no se debe entender en el sentido de una "doctrina de la revelación" ni como una refutación de la teoría de la abstracción.

es asimilable por la intuición y que la otra no lo es? Tal afirmación sería prematura. Si tomamos el término *representación* en el sentido amplio, de manera de englobar la captación espiritual más original, la *comprensión* propiamente dicha, entonces hay una *representación* para las formas, una captación del fundamento último. Pero la intuición de las formas es diferente de la de los contenidos. Cuando analizamos contenidos compuestos, por ejemplo todo lo que da a una cosa su *plenitud*, nos encontramos por fin con los elementos sensibles últimos a los que les hemos dado el nombre de *esencialidades*: el rojo, el color y aun la alegría, el dolor, etc. Es en la *captación* de estas esencialidades donde el espíritu debe reposar. Alcanza aquí el último fundamento que le es accesible y se encuentra en presencia de una realidad positiva última que no puede ya rebasar.

Si separamos de estos contenidos la forma general que pertenece todavía a cada uno de ellos, es decir, el "algo" (*das Etwas*), obtenemos también un sentido comprensible, pero no podemos reposar sobre la comprensión de este sentido: conduce por su vacío más allá de sí mismo; él demanda una realización, y en su indigencia, no da al espíritu aquello sobre lo cual podría descansar.[8] Así creemos haber captado la diferencia característica entre *forma* y *contenido* o *plenitud*. Los dos están ligados el uno al otro. Siempre que captamos un contenido, lo captamos con su forma: sin una forma cualquiera, aun cuando se trate sólo de la forma más general: *cualquier cosa*, un contenido no puede ni existir ni ser concebido. La forma le traza, por así decirlo, su contorno y ella le pertenece, como la figura espacial limitante pertenece a la cosa material. Las formas pueden ser consideradas en sí por el pensamiento y captadas conceptualmente: pero poseen entonces ese vacío particular y esa *indigencia* que las caracteriza en *cuanto formas*. Todo ente es plenitud en una forma. El establecimiento de las formas del ente constituye la tarea de la ciencia que Husserl describió como la *ontología formal*.[9] Un nexo estrecho la une a la lógica formal, puesto que los productos del

[8] Es necesario distinguir claramente esta *comprensión intuitiva de las formas vacías* de la *comprensión vacía (no intuitiva) de las palabras*: éstas pueden "expresar" formas vacías o llenas. Husserl considera las formas vacías como *categorías formales* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, p. 21) y la intuición que les corresponde como una *intuición categorial* (*Logische Untersuchungen* II, pp. 128 y ss.).

[9] Husserl indicó el objeto de esta ciencia en el tomo I de sus *Logischen Untersuchungen* (1a. ed., Leipzig, 1900; 2a. ed., Halle, 1913), en la primera parte de las *Ideen*..., y en su *Formale und Traszendentale Logik*, Halle, 1929).

pensamiento de los cuales se ocupa la lógica están conformes con sus formas.[10]

3. "ALGO" (*ETWAS*), CATEGORÍAS Y "ENTE"

En cuanto forma general, hemos considerado *el algo* o el objeto en el sentido más amplio del término. *Todo ente* le permite realizarse. Al contrario, la *cosa* es una forma que tiene un significado limitado y determinado; no se encuentra su realización más que en un campo determinado, a saber, el campo de lo *real*, y no por cualquier real, sino solamente por un real que es independiente y particular. Hemos identificado la *cosa* con la πρώτη οὐσία aristotélica y con la *sustancia*. Hemos considerado las categorías aristotélicas como formas del ente. Así, *forma* ha tomado el sentido de forma vacía, como lo hemos demostrado. Son las formas de las cosas y de lo que está *en* las cosas (su cómo y su quid) o lo que condiciona su ser (su lugar y su posición en el tiempo) o lo que está condicionado por él (sus relaciones recíprocas, sus acciones y sus pasiones).

Cada forma del ente entraña una manera de ser particular: a la forma de cosa corresponde el *ser independiente*; a las diferentes formas de lo que se añade a la cosa (las *categorías accidentales*), corresponden diversas maneras del *ser dependiente* (el ser *en* la cosa, el estar *fundado* en el ser de la cosa, etc.). El nombre de *categoría* se utiliza tanto para las formas del ente como para los modos de ser que le pertenecen. Pero el ente no se reduce enteramente a la cosa y a lo que se vincula directamente con él. (Recordemos las *formas puras* y el ente primero que no corresponde a la estructura de las cosas finitas.) Cuando las categorías son llamadas también *géneros*, conviene señalar que en este caso *género* está empleado como nombre para las formas del ente y no debe ser considerado, como lo hemos hecho casi siempre, como un término que designa un contenido que presenta un lugar vacío para una determinación ulterior del contenido; dicho de otro modo, el *género* —entendido de una manera formal— designa la forma vacía de los géneros concebidos desde el punto de vista del contenido.

El algo abarca todas las categorías aristotélicas y todo lo que no

[10] Husserl incluso la ha considerado como una parte de la lógica. Pero quien vea en los *pensamientos* el objeto de la lógica (como A. Pfänder) deberá considerar la ontología formal y la lógica como dos ciencias diferentes.

entra en ellas, es decir, todo ente en general. Sólo del ente primero se puede afirmar que se inserta sin restricción en esta forma: si se concibe el algo —según la significación de esta palabra— como un *ente cualquiera*, se quiere decir con ello que se refiere a un ente *finito*, colocado al lado de otros entes.[11] Pero esta interpretación contradice a la infinitud del ente primero que abarca todas las cosas. Ahora bien, si se interpreta el *algo* como no siendo nada, este *algo* encuentra en el ente que abarca todas las cosas su mayor realización. Por eso es posible dar al *algo* un significado más amplio y emplearlo para designar a la vez el ente que es todo y el ente que no es todo y, sin embargo, no es nada; entonces ciertamente también la grieta infinita que designamos como la *analogía entis*.

¿Son el *algo* y el *ente* idénticos y, por tanto, el ente mismo debe ser considerado como una forma vacía?

Cuando dijimos que cada ente es la realización de algo, ya en el fondo hemos respondido negativamente a esta pregunta. El ente —en el sentido pleno— es un *algo realizado*, y *el algo* es una forma del ente.

Hemos llegado así de nuevo a la cuestión siguiente, ¿cuál es el sentido del ente en cuanto tal, que debe realizarse en todo ente, cualquiera que sea su forma y su manera de ser?.

Recordemos que santo Tomás en el *De ente et essentia*, partiendo de la definición aristotélica del ὄν en el libro Δ de la *Metafísica*, distingue un doble sentido del ser:[12] el sentido del ser que se expresa en él *es* del juicio[13] y el sentido del ser que está sometido a la división

[11] Tomás de Aquino interpreta así el término *aliquid* (algo) como *aliud quid* (otro quid), que se opone a otro (*De veritate*), q. 1, a. 1, corp.; véase el apartado 1 de este capítulo. Gredt (*op cit.*, II, p. 12) distingue un triple sentido de *aliquid*: *1*. *Aliqua essentia* = algún quid; *2*. = *non nihil* (no nada); *3*. = *aliud quid*. Véase a este respecto el apartado 7 de este capítulo.

[12] Véase el capítulo IV, apartado 1; *Met.*, Δ 7, p. 1017a, 7.

[13] Se puede entender esto en un doble sentido: *1*. El ser que es afirmado en todo juicio: la existencia del contenido objetivo al que corresponde la verdad del juicio. *2*. Pero Aristóteles habla, también en el pasaje citado, de una especie particular del ser, que forma parte del contenido de cierta categoría de juicios. Él la llama "lo deducido", y quiere así hablar del ser que es atribuido a un objeto por un predicado, es decir, por algo que viene a agregarse al concepto del sujeto; por ejemplo, en la proposición: "el justo es culto" o "este ser vivo es un hombre". El ser del contenido objetivo y la verdad correspondencia del juicio que brotan del verbo "es" pertenecen a todo juicio en cuanto tal; son una cosa idéntica en dondequiera. Al contrario, el ser que forma parte del contenido del juicio y que es expresado también por el "es", es un ser que posee una gran multiplicidad. Depende de la estructura interna del objeto del que se afirma algo —del conjunto de sus determinaciones relativas al quid y al momento— y de su relación con otros objetos. Este ser se distingue entonces del ser de las categorías

de las categorías. Si es exacto hablar aquí y allá del *ser* y del *ente*, conviene necesariamente mostrar todavía que existe un parentesco de significado entre esos dos términos separados. Pero antes de probar su posibilidad,[14] es necesario tratar de establecer el sentido del ser, que es común a todas las categorías.

4. LOS TRASCENDENTALES (RESUMEN COMO INTRODUCCIÓN)

Determinar *el ente en cuanto tal* e independientemente de su división según las diferentes formas y maneras de ser, representa la tarea de aquello que la *escolástica* llama los *trascendentales*. Expresan ellos *lo que pertenece a cada ente.*[15] Tomás, en uno de los pasajes fundamentales de su obra —al principio de las *Quaestiones disputatae de veritate*— considera como determinaciones rigurosamente generales del ente, en cuanto tal: *ens, res, unum, aliquid, bonum, verum* (el ente, la determinación del contenido,[16] el uno, algo, el bien y lo verdadero).

En algunos otros pasajes agrega todavía lo bello (*pulchrum*),[17] pero éste último es tratado como especie particular del bien. Todavía debería hacerse una diferencia entre estas determinaciones, según que ellas describan el ente en sí mismo o desde el punto de vista de otro ente. *El ente en sí* no está indicado *positivamente*, según Tomás, fuera de este nombre mismo (*ens*, el ente) más que por el término *res* (la determinación del contenido).

La diferencia entre estas dos formas trascendentales es la siguiente: *ens* designa el ente, en la medida en que él *es*, mientras que *res* expresa la *quididad* o la *esencialidad* del ente (*quidditatem sive essentiam entis*), es decir, el ente teniendo en cuenta *lo que* él es. El ente en sí está determinado *negativamente* cuando se le llama *unum* (uno). En efecto, esto significa que es indivisible.[18]

Todas las demás determinaciones trascendentales colocan al ente

(en cuanto formas generales del ente) porque concierne a los predicados en su relación con su objeto y las formas correspondientes no son consideradas en sí mismas (véase a este respecto a Tomás de Aquino, en *Met.*, I, 1, 9).

[14] Véase sobre este punto el apartado 5 de este capítulo y el capítulo VII.

[15] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1; a. 1, corp.; Gredt, *Elementa*, II, pp. 11 y ss.

[16] Yo no traduzco *res* por cosa (*Ding*), porque este último término fue empleado para designar una forma determinada del ente. Aquí se trata de algo que vale para todo ente.

[17] *Summa th.*, I, q. 5, a. 4 ad 1: Gredt, *op. cit.*, pp. 28 y ss.

[18] Para Tomás, esta *unidad trascendental* se diferencia de la unidad *numérica*, la unidad

en relación con otro. Si se le llama *aliquid* (algo), se le pone por oposición *a otro* ente, y es en realidad "otro" desde el punto de vista formal.[19] En fin, se puede considerar al ente en su *compatibilidad* con otro ente; tal *compatibilidad* sólo llega a ser una determinación trascendental cuando existe un ente al cual pertenece el poder de ser compatible con otro ente cualquiera. Esta proposición se verifica —según Aristóteles y Tomás— en el caso del *alma*: en efecto, su *tendencia* resulta de la compatibilidad de su *voluntad* con el ente; su conocimiento proviene de la compatibilidad del *entendimiento* con el ente. En cuanto objeto de la tendencia, el ente se llama el *bien* y en cuanto objeto del conocimiento, lo *verdadero*. (Lo *bello* tiene una cosa en común con el bien y lo verdadero: es el ente en cuanto objeto del *placer* que está fundado en la experiencia vivida de la compatibilidad objetiva del ente con el conocimiento, en el orden de su construcción.) En el caso en que todo ente en cuanto tal es objeto del conocimiento, de la tendencia y del placer, lo verdadero, lo bueno y lo bello son determinaciones trascendentales. Es necesario ahora comprender bien el sentido de las determinaciones trascendentales. Es evidente que ellas tienen como fin caracterizar el ente en cuanto tal e independientemente de su diferenciación en diversos géneros desde el punto de vista de la forma y el contenido. Pero debemos preguntarnos ahora si deben aplicarse al contenido o a la forma.

5. EL ENTE EN CUANTO TAL (*ENS, RES*)

El concepto trascendental fundamental es el de *ens ut ens est* (ὄν ᾗ ὄν), del *ente en cuanto tal*. Según Gredt[20] debe ser concebido de una manera muy general y abarcar a la vez el ente *creado* y el ente *increado*, por consiguiente también lo *real* y lo *posible* (actual y potencial), porque sólo el ente increado es acto puro y todo lo real creado es en parte actual, en parte potencial; ahí reside precisamente la gran pregunta: ¿cómo la formación de tal concepto —que abarca lo creado y lo increado— es posible (es decir, cómo se justifica objetivamente)? Volveremos sobre esta cuestión decisiva.

en cuanto *número*, que pertenece a la categoría de la cuantidad (véase la explicación del *unum*, apartado 6 de este capítulo.

[19] Véase el apartado 7 de este capítulo.

[20] *Op. cit.*, II, pp. 1 y ss. (n. 614).

Gredt distingue[21] enseguida dos significados de este *ens* en el sentido más general: el *ens*, tomado como *sustantivo*, designa de la manera más general *lo que* es, es decir, cualquier cosa, en cuanto que ella es un quid; el *ens*, tomado como *participio*, designa, al contrario, el ente como lo que *es*, es decir que pone el acento sobre el *ser*; en el primer sentido, cada ente es llamado *esencialmente* un ente; en el segundo sentido sólo Dios responde al *ente*, porque para todo otro ente, el ser viene a agregarse a lo que es. Se puede dudar en hacer esta distinción entre el *sustantivo* y el *participio*: en efecto, en el *ens ut ens*, el acento se encuentra puesto sobre el ser y no se deja quitar; el significado participial pertenece al sentido del *sustantivo ens*. Tomás quiere entonces expresar el ente en cuanto quid, si he comprendido bien el pasaje citado, por el sustantivo *res*, que no posee ya el sentido particular.[22] Pero admitir que el ser no corresponde más que a Dios, supone que ser = existencia = ser real:[23] lo que no corresponde por entero a nuestra concepción.[24]

Del *ser esencial*, tal como lo hemos descrito, no se puede decir que viene a agregarse al *quid* esencial. Las *quididades o representaciones sensibles* que hemos considerado como existentes esencialmente, de seguro no son creadas en el sentido de una introducción en una existencia temporal, como lo es lo real que ellas representan. Si Gredt no considera en absoluto el ser que les pertenece independientemente de su realización, quizá sea porque él lo considera como un ser *inteligible* y no toma el ser inteligible como un ser en el sentido propio del término; por eso, tal ser no se deja incluir tampoco de ninguna manera en el *ens ut est ens*.[25], Ya hemos tratado la relación entre el ser esencial y el ser inteligible[26] y a ello volveremos pronto una vez más.

No conservaremos pues dos significados diferentes del ente en cuanto tal, sino uno solo: *lo que es* (*ens est habens "esse" seu id quod est*).[27] Pero conviene aquí explicitar diversos significados parciales.

21 *Op. cit.*, p. 4 (n. 615).

22 Gredt considera también este sentido (*op. cit.*, p. 12, n. 623).

23 *Esse = existentia = id quo res existit seu quod est extra causas et extra nihilum* (*op. cit.*, p. 5, n. 616).

24 Véase el cuadro, cap. IV, apartado 2, *k*

25 Él describe como *trascendental* solamente el *ens*, que significa todo real; pero lo que concierne a la vez a lo *real* y a lo *inteligible* lo llama supratrascendental (*op. cit.*, p. 7, n. 618).

26 Véase capítulo IV, apartado 2, *h*.

27 Gredt, *op. cit.*, p. 4, n. 616.

Gredt distingue el *sujeto* y la *forma*. Identifica el sujeto con la *esentia*: aquello por lo cual la cosa es lo que es, o aquello por lo cual la cosa es determinada específicamente (*id quo res est id, quod est, seu quo constituitur in specie*).

En esta proposición *id quod* (lo que) está considerado como uno. Ya hemos hecho sobre este punto otras distinciones: el *esto* (*das*) en cuanto soporte de la determinación esencial y el *quod* (*was*) en cuanto la determinación esencial misma.[28] El *esto* —el soporte sin la determinación esencial— debe ser considerado como una forma vacía; sólo la forma vacía realizada es el soporte del *ser*. Sin embargo, la realidad no debe ser concebida como el quod tal como se encuentra en la relación general "lo que es", sino el *quod determinado* de cada ente particular. El *quid* en la designación general no es más que la forma vacía de la realidad.

Así, la cuestión de saber si el *ens*, tomado como sustantivo, designa una cosa que concierne al contenido remite de nuevo a la otra pregunta: ¿el *ser* concierne al contenido, o a la forma? Cuando Gredt pone la equivalencia forma = ser, seguramente la *forma* no está tomada ya en el mismo sentido de forma vacía. Pero no está tomada tampoco en el sentido de *forma esencial*, como hemos aprendido a conocerla en las cosas materiales: por ella se determina el *quod* de las cosas. Comprendemos el empleo de la palabra *forma* partiendo de la ecuación esencia = existencia = potencia: acto.[29] El *quod* aquí está puesto como *posible* en el sentido de la posibilidad esencial; lo que viene a agregarse cuando se realiza es el ser real o el acto.

En las cosas compuestas de una materia y de una forma esencial, es la forma, según la concepción escolástica, la que hace posible el paso para la materia de la posibilidad a la realidad; por eso es ella misma considerada como un acto (*actus formalis* por oposición al *actus entitativus seu existentiae*).[30] A la inversa, allí donde no se trata de la síntesis de una materia y de una forma sino solamente de una quididad y de un ser real (esencia y existencia), y es precisamente el caso de los espíritus puros, si uno se coloca en la perspectiva de santo Tomás,[31] el ser real (el acto) es llamado también *forma*. Por

[28] Véase el capítulo IV, apartado 3, *p, q* y la explicación ulterior de *aliquid*, apartado 7 de este capítulo.

[29] Gredt, *op. cit.*, p. 5, n. 616.

[30] *Op. cit.*, I, 222 (n. 258).

[31] Véase el pasaje de *De ente et essentia* citado más arriba, capítulo II, apartado 1.

otra parte, es posible comprender la equivalencia forma = acto = ser, puesto que todo esto se reúne en Dios. Pero como esta coincidencia en Dios es precisamente lo que diferencia a Dios de las creaturas, me parece que es de suma importancia separar netamente estos conceptos para todo ser finito. No podemos renunciar al sentido múltiple de la palabra *forma*, en cuanto *forma vacía*, *forma pura* (= esencialidad) y *forma esencial* y este sentido no es atenuado por las proposiciones presentadas aquí. Pero por el empleo de esta palabra (en el sentido del ser), no quisiéramos agravar más el peligro de la confusión.

No abordaremos el problema del sentido del ser —al cual nos remite el problema del ente en cuanto tal— hasta después de haber explicitado los otros conceptos trascendentales. Estos últimos captan *lo que* subsiste en el ente, cuando se hace abstracción del ser; en otros términos, ellos captan el ser mismo desde un punto de vista determinado. A propósito de la *res* hemos dicho ya que es el nombre general que designa el *quid*. Significa que cada ente posee un contenido o una realidad: pero, por el contrario, ella misma no suministra ningún contenido; no es más que la *forma de la realidad*.

Gredt[32] considera los demás trascendentales como propiedades (*propietates*) o predicados que corresponden a cada ente en cuanto tal o que derivan directamente de él. No significan exactamente lo mismo que el ente, sino que estos conceptos tienen un *fundamentum in re*, un fundamento objetivo en el ente mismo. Gredt afirma que hay tantos conceptos trascendentales fuera del ente, cuantos modos de ser (*modi essendi*) que corresponden a cada ente. Debemos examinar lo que significa aquí *modos de ser*.

Hasta el presente hemos empleado esta expresión primero para distinguir al ser real y al ser posible (actual y potencial), enseguida para designar las diferencias del ser correspondientes a las categorías (ser independiente y los diferentes géneros del ser dependiente). No se trata aquí de ninguna de estas dos significaciones. En efecto, el ente se *diferencia* según estos modos de ser: cada ente es *o* real *o* posible (y cuando es a la vez real y posible, no lo es enteramente, sino en parte real, en parte posible), o bien es independiente, o dependiente. Pero en este caso se trata de diferentes modos de ser que le corresponden todos simultáneamente al ente en cuanto tal.

¿Es, pues, oportuno emplear la expresión "modos de ser" de una

[32] *Op. cit.*, II, pp. 11, n. 621 y ss.

manera general? Examinaremos esta cuestión cuando tratemos de los diferentes modos trascendentales.[33]

Gredt afirma todavía[34] que los trascendentales no añaden nada de *real* al ente, sino solamente una cosa *concebible por el pensamiento*. Dice que se encuentran en el ente mismo, y que éste les sirve de fundamento. Podemos conciliar estas dos proposiciones si entendemos por real (*das Reale*) no algo *real* (*Wirkliches*) o *existente* (por oposición a lo que es simplemente pensado), sino una cosa que *se relaciona con el contenido*, en el sentido de la significación de *res* como *quid*. Lo contrario es entonces (en nuestro lenguaje) una cosa *formal* (en el sentido de *forma vacía*); ese elemento formal no es ya una cosa *simplemente pensada*, sino el fundamento de los conceptos trascendentales relativos al ente mismo. Encontramos aquí la misma distinción que hemos encontrado a propósito de las categorías, a saber, las formas del ente y las formas conceptuales que las reproducen. La diferencia, sobre la que ya hemos insistido en muchas ocasiones, es la siguiente: las categorías dividen al ente en géneros, mientras que los conceptos trascendentales *revelan* todo el ente.[35] La construcción formal del ente en cuanto tal[36] es explicada por ellos, y cada uno representa un rasgo diferente.

6. EL ENTE EN CUANTO UNO (*UNUM*)

Cuando el ente es llamado *uno* —y esta denominación conviene a todo ente— queda expresada la propiedad formal que fundamenta la negación de la división. La unidad se llama *trascendental*, puesto que se trata de la *unidad del ente en cuanto tal*, es decir, *es uno que posee un solo ser*.[37] Lo que es uno *puede* ser *simple*, pero no necesariamente; no obstante, puede ser también compuesto, y lo es de

[33] Véase el apartado 6 de este capítulo.

[34] *Op. cit.*, p. 14.

[35] Gredt, op. cit., pp. 14, n. 626 y ss.

[36] Cuando se habla de los *trascendentales*, es necesario entender propiamente hablando tres cosas: los sustantivos (*ens*, *unum*, etc.), los conceptos correspondientes y el elemento objetivo aprehensible por el pensamiento gracias a los conceptos: la estructura formal del ente. Seguidamente mostraremos sin embargo que *todos* los trascendentales no son susceptibles de ser interpretados de una manera puramente formal (véanse los apartados 8, 10 y 18 de este capítulo).

[37] Gredt (n. 630) le opone la unidad que *no es trascendental*, es decir, la unidad del *quid* (desde un punto de vista diferente).

hecho, cuando no solamente el quid se compone de partes, sino que cada parte posee un ser particular, aunque sus partes estén comprendidas en la unidad de un solo ser. (El ser de la rosa en cuanto tal, y el ser de su color rojo, pertenecen los dos a un solo ser, el de la rosa roja. Tal vez es todavía más evidente si consideramos una cosa compuesta de unidades independientes: una familia posee en cuanto tal *un solo* ser, aunque cada miembro tenga un ser que le pertenece como propio. Si suprimimos por el pensamiento la unidad del ser, entonces la familia no *existe* ya. En lugar de la unidad se ha establecido la división; el todo queda entonces destruido, y se convierte en partes divididas.) Lo que se designa aquí por *la unidad*, es un elemento último irreductible. Si se le describe como una cosa indivisible, se le explica por su contrario sin ninguna identificación. Gredt dice muy justamente que la división del ente (= *la pluralidad trascendental*) supone la unidad.[38] Según lo que acabamos de decir, concebimos la unidad como una *forma* que debe encontrar una realización determinada en cada ente singular, y además no solamente como una forma del ente, sino del *ser* al que ella corresponde originalmente. He aquí lo que diferencia del *ens, res* y *aliquid*.

7. EL ENTE EN CUANTO ALGO (*ALIQUID*)

Habíamos comenzado al principio por la forma *aliquid* (algo).[39] La habíamos descrito como la forma vacía del ente. No podemos ahora ya contentarnos con tal definición, porque hemos visto que la estructura formal del ente se separa en una serie de determinaciones. Como ya lo hemos indicado, Gredt[40] distingue tres significados del término *aliquid*: *1)* = *aliqua essentia*, cualquier *quid*, *2)* = *non-nihil*, no-nada, *3)* = *aliud quid*, otro quid. El primer significado él lo rechaza, porque en este caso *aliquid* y *res* querrían decir la misma cosa; rechaza también el tercer significado (admitido por santo Tomás), porque según él el ente en cuanto uno, por oposición a otro ente, supone el *unum*, pero no resulta *directamente* del ente en cuanto tal.

Falta la segunda definición, el *non-nihil*. En esta expresión Gredt

[38] *Op. cit.*, p. 18, n. 632.
[39] Véase apartado 3 de este capítulo.
[40] *Ibid.*

encuentra algo que no expresa todavía el *ens*, pero que resulta directamente de él. Sin embargo, veo allí una dificultad, porque la *nada* no posee ningún sentido propio y no se la puede comprender más que oponiéndola al algo. Pero en este caso, el algo no se deja reducir a nada; ciertamente, se expresa más claramente oponiéndolo a su contrario; pero es imposible definirlo exhaustivamente. Ahora bien, encuentro en la estructura formal del ente (lo que es) una existencia parcial, que no hemos captado todavía por ninguno de los conceptos de los cuales se ha hablado hasta aquí: *lo que* él es, el algo en el sentido del *objeto*, al cual pertenecen el quid y el ser. Por esta razón, podríamos escoger el *aliquid*. En él, el *unum* tiene su lugar y fuera del que ella ocupa en el ser mismo.

Así, el *aliquid* no es todavía (como *aliquid quid*) el ente en su relación a otro ente, sino que pertenece a la estructura del ente, tal como es en sí mismo. La separación del *ente* en *aliquid*, *res* y *ese* (objeto, quod y ser) es la más original. El objeto en cuanto tal y como ente es *uno* y por eso él es *otro* en relación con otros. Por esta última determinación —derivada— comienza el examen del ente en su relación con otro ente.

Si echamos una mirada atrás a los trascendentales que hemos examinado hasta el presente, notamos que el *ens* designa al ente en cuanto todo: lo que él *es*, poniendo el acento sobre el ser. *Res* pone en evidencia el quid; *aliquid* al esto; *unum* es una propiedad formal que pertenece tanto al esto (= objeto) como también al quid y al ser. No creemos que sea necesario tratar aquí de los *modos de ser*. Y puesto que hacemos siempre abstracción por el momento del sentido del ser, se trata de *elementos formales del ente en cuanto tal*, y precisamente tal como es en sí mismo. Pero cuando interpretamos el *aliquid* no como una cosa (= el objeto) sino como *cierta cosa diferente* (lo que supone que se trata ya al ente como un objeto), lo ponemos en relación con otro ente; en la relación de no-conveniencia recíproca desde el punto de vista del objeto y del ser. *Otro objeto*: esto es de nuevo una forma vacía. *Objetos de los que cada uno posee otro ser:* ¿esta expresión puede comprenderse desde el punto de vista puramente formal? No se puede responder a esta pregunta más que partiendo del sentido del ser. ¿La no conveniencia en el ser puede estar descrita como *modo de ser*? Evidentemente no. Es una *relación* que está fundada en el ser del uno y en el ser del otro; en cuanto tal no se le puede comprender más que partiendo del sentido del ser.

8. Intento de una concepción formal de lo verdadero, del bien y de lo bello

En definitiva consideramos lo verdadero y el bien (comprendiendo aquí también lo bello) como determinaciones trascendentales que designan al ente en cuanto tal, en su relación con otro ente. Sin embargo, el ente con el cual estas determinaciones establecen una relación no es un ente cualquiera, sino un ente enteramente determinado: el alma. Con esto parece que hemos traspasado los límites de una investigación formal.

Si consideramos la conveniencia del ente con el *alma* o el *espíritu* (que sería más adecuado, desde un punto de vista objetivo), deducimos que se trata de una cosa que posee un contenido.[41] El *alma* y el *espíritu*, tomados en sentido pleno, no son formas vacías. Pero cuando Tomás habla de "cierta cosa, susceptible de corresponder a toda otra cosa", emplea una expresión formal, que hace abstracción de lo que es el alma según su esencia material. Sin duda lo que es necesario entender por "corresponder" queda indeterminado. Podemos considerar este significado como la forma vacía de una relación y podemos interpretar toda la frase como una proposición puramente formal que llamaremos r. Pero esta proposición tiene cada vez un significado diferente, según si describimos al ente como verdadero, como bueno o como bello. Debemos entonces diferenciarlos y designarlos por r_1, r_2 y r_3. La diferencia está condicionada por la relación del ente con la tendencia, el conocimiento y el placer. De nuevo son nombres que se aplican a las esencialidades materiales de un área de ser determinada: los actos de una persona dotada de espíritu: a_1, a_2, a_3. Es solamente cuando logra llevar a_1, a_2, y a_3 a una expresión puramente formal, que se puede considerar r_1, r_2, r_3 como determinaciones formales del ente. Se pueden encontrar en las obras de santo Tomás, fórmulas semejantes:[42] el bien y lo verdadero, según su significado, no son idénticos al ente, ni siquiera le añaden nada real; no añaden nada que no pertenezca a su propia esencia (como un accidente), ya que no hay nada que pueda añadirse al ente, porque él comprende en sí todo lo que es objetivo; no añade

[41] Es evidente que el alma no debe concebirse aquí como una forma fundamental separada del espíritu, sino como un *alma espiritual* en cuanto conocimiento.

[42] *De veritate*, q. 21, a. 1, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit*, II, pp. 175 y ss.).

tampoco nada limitativo como lo hacen las determinaciones categoriales que fijan al ente en una forma determinada o a una manera de ser. Lo que tales determinaciones añaden puede, por consiguiente, solamente ser captado por el pensamiento.

> Aquel nexo es puramente conceptual [...] en virtud de este nexo una cosa está en relación, sin depender del elemento con el cual está en relación, sino al revés [...] por ejemplo, entre el saber y el objeto del saber: en efecto, el saber depende del objeto del saber pero no al contrario; por eso la relación entre el saber y su objeto es una relación real; pero la relación del objeto con el saber es una relación conceptual.[43]

Ahora bien, la determinación *conceptual* que lo verdadero y el bien añaden al concepto del ente, es la determinación que le aporta el perfeccionamiento. En cuanto al contenido (*Gehalt*), el ente da al espíritu conocedor su perfeccionamiento sin comunicarle su ser, y esto es lo que le confiere el carácter de *verdadero*. Pero en el caso en que un ente procura el perfeccionamiento de otro ente por su ser, se llama *bueno*. Estas definiciones pueden tener un significado puramente formal; gracias a éste, podemos captar lo verdadero y lo bueno, sin tener en cuenta la naturaleza del contenido esencial del conocimiento y de la tendencia. a_1 y a_2 deben ser designados ahora como un ente que debe ser conducido a su perfeccionamiento por otro ente: es decir, a su ser plenamente terminado. Se diferencian según la especie de su carencia y así son llevados a su perfeccionamiento de una manera diferente por medio de lo que da el perfeccionamiento.

9. Los binomios de conceptos: "concreto-formal", "subjetivo-objetivo"

Es innegable que esta clase de determinación formal no nos ha dado una comprensión suficiente de lo *verdadero* y del *bien*. Me parece que nos hemos apartado hacia un campo que excluye directamente toda comprensión propiamente dicha. Debemos tomar *verdadero* y *bien* en el sentido pleno para saber si se trata de algo material o formal. Como en los pasajes precedentes, entendemos por *formal*

[43] *De veritate*, q. 21, a. 1, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit II*, pp. 170-171).

una cosa que pertenece al ente mismo (a la *cosa*), lo que permite y exige una explicación objetiva como el contenido. Debemos entonces hacer cuidadosamente tres distinciones: lo que es un ente determinado desde el punto de vista del contenido (la plenitud de su quid), las formas del ente que pertenecen a esta plenitud (las formas del ente en cuanto tal, que son descritas como trascendentales, o las formas que permiten dividir las géneros del ente: las categorías, o incluso las formas que ofrecen una posibilidad de realización aún más restringida); en fin, los productos de pensamiento, por los cuales el ente es concebido por el pensamiento: éstos pueden ser ya sea realizados desde el punto de vista del contenido, ya sea vacíos según se apliquen a la plenitud del ente o solamente a la forma vacía. Pero existe todavía otro *vacío*: el del ser separado de su fundamento objetivo. Cuando hablamos de un *objeto cualquiera*, esta expresión puede ser comprendida objetivamente. Lo que es pensado encuentra su realización en la forma vacía del *aliquid*. Pero la expresión *el objeto que no tiene ente* no encuentra ninguna realización, corresponde a un pensamiento vacío. Tendremos la ocasión de hablar más en detalle de esos productos vacíos del pensamiento.[44]

10. INTENTO DE UNA COMPRENSIÓN MÁS PROFUNDA DE LA VERDAD (VERDAD LÓGICA, ONTOLÓGICA, TRASCENDENTAL)

Es importante tener en cuenta estas distinciones si tratamos de obtener más claridad acerca de la expresión empleada por santo Tomás en el pasaje precedentemente citado:[45] *relación puramente pensada*. Él llama a la relación del objeto con el saber (y no se trata aquí nada más que del saber de las creaturas) una relación puramente pensada, porque el objeto es independiente de este saber: es decir, el objeto sigue siendo lo que es, independientemente de que un hombre lo conozca o no; este conocimiento no modifica en nada ni su contenido ni su estructura formal. Al contrario, la relación del saber con su objeto es llamada *real* porque el saber depende de su objeto:

1) No existe saber sin objeto; por consiguiente, el saber debe su *existencia* al objeto (aunque no se la debe a él solo).

2) El objeto da al saber su propio *contenido* (*Gehalt*) y por lo tanto

44 Véase el capítulo VI.

45 Véase el apartado 8 de este capítulo.

lo que lo diferencia de otro saber;[46] el saber no puede perfeccionarse en su quid más que en relación con un objeto. Si esto es así, la *realidad* de la relación posee una doble significación: la relación con el objeto permite al quid del saber constituirse y representa la condición de su ser real (es gracias al objeto que el saber en cuanto *potencia* del entendimiento, en cuanto capacidad psíquica, puede pasar al *acto*, es decir, a la acción espiritual viviente). ¿Esto quiere decir que la relación del saber con el objeto es una cosa real, es decir, una cosa que *es* de la misma manera que existen las cosas, sus propiedades o sus eventos: real en el sentido en que se afirma que este hombre es real y que el saber que es en el presente el suyo también es real? Es necesario responder afirmativamente a esta pregunta, si entendemos por relación con el objeto, la tendencia que pertenece al saber mismo orientado hacia el objeto: la representación del objeto. Esta representación (la *intención*) es ya una parte esencial de la experiencia del conocimiento[47] y participa de su ser. No encontramos nada análogo en el objeto. Pero esta relación no es todavía la conformidad del saber con su objeto, lo que nosotros llamamos la verdad. Se puede hablar solamente de *correspondencia* y de *verdad*, cuando el objeto que *pensamos* como su representación real, *existe* también realmente: cuando *es* el objeto que nuestro saber piensa *como quid* y cuando es tal como este saber lo representa. Dos clases de elementos se incluyen aquí: el *contenido* (*Gehalt*) del saber (su *contenido intencional* o su *sentido lógico*) y el objeto real, tal como es dado en una *representación que se realiza*: su ser, su quid, y su cómo y también su estructura puramente formal. Hay entonces un doble ente, necesario para realizar la correspondencia: un objeto y un saber que le corresponde. Esta conformidad no está fundada ni en uno ni en otro, sino que es un ente de una especie particular, que tiene por fundamento al primero y al segundo ente: es "un ente de una especie particular", es decir, que pertenece a un género

[46] Decimos por contenido *Gehalt* y no *Inhalt*, puesto que no se trata de un contenido (*Inhalt*) en el sentido en que hemos empleado esta palabra hasta el presente. No se trata del quid que pertenece como propio al saber y que lo distingue del sentir y del querer; no se trata tampoco de *este* saber diferente de otro saber concerniente al mismo objeto, sino de lo que "representa" el objeto, de su "significación objetiva". Pertenece al saber en cuanto tal, de poseer una *intención* (en el sentido fenomenológico), es decir, de ser orientado hacia un objeto. El saber se determina según el objeto que se le presenta cada vez. Husserl distingue el "contenido intencional" y el "contenido real" (*Logische Untersuchungen*, *II*, pp. 397 y ss.)

[47] Pertenece a su "contenido real".

determinado del ente, a lo que nosotros llamamos *relación* (πρός τι) en el sentido propio del término.

¿Conviene deducir de aquí que la verdad, en cuanto conformidad del saber con su objeto, no es absolutamente una determinación trascendental, sino que ella pertenece a una categoría? Esto sería una conclusión demasiado precipitada. La verdad, tal como la hemos considerado hasta ahora, no es todavía, según Gredt,[48] la *verdad trascendental*, sino la *verdad lógica*: coloca al ente en relación con un pensamiento que se modela en él en un proceso temporal, o (lo que no hemos todavía examinado hasta ahora) con un pensamiento con el cual él está conforme y según el cual está representado (la relación de las obras con el pensamiento de aquel que los forma, de las creaturas del Creador), o, en fin, con un pensamiento con el cual coincide enteramente (esencia y saber de Dios). Pero la conformidad del ente con un pensamiento de tal o cual naturaleza siempre posee un fundamento en el ente mismo. Ahí es donde debemos buscar la *verdad trascendental*. Gredt la describe igualmente como verdad *ontológica* y le da el sentido de *autenticidad*. El oro verdadero es oro auténtico, es decir, posee todo lo que pertenece a la esencia del oro. Parece evidente que, por consiguiente, nada viene a agregarse al ente. Cada ente ciertamente debe *ser verdadero* y debe ser *verdaderamente lo que* es. Lo que es *verdadero* sólo tiene sentido cuando el ente se mide con una cosa que no es él mismo, y para eso es necesario un entendimiento conocedor y medidor. Cuando yo tomo latón por oro puro y enseguida me desengaño, afirmo que no es oro *verdadero*, sino latón. Mido la cosa que tengo delante de mí y la comparo con mi *idea del oro*, y encuentro que no está de acuerdo con esta idea, como yo lo creía al principio.

Pero algo tiene que ser *en verdad*. Es fundándose sobre lo que ella es, como un espíritu conocedor puede concebirla; lo que ella es sirve también de fundamento en cierta medida al falso conocimiento y a la desilusión que él provoca. El ente en cuanto tal —es decir, tal como es en sí mismo— es una condición que hace posible la conformidad o la no-conformidad con el espíritu conocedor de la verdad lógica y el error. Y es en *cuanto* fundamento de la verdad lógica como el ente mismo —en el sentido trascendental— es llamado verdadero. Pero hay todavía muchas distinciones qué hacer. *Mi propia idea del oro* no es la última medida: ella misma puede ser todavía

[48] *Op. cit.*, p. 19, n. 634.

verdadera o falsa, según corresponda o no a la *idea pura*, al arquetipo divino.[49] Este último es la última consideración tanto para las *ideas* humanas como para las cosas. La cosa es lo que ella es pero nosotros no podemos todavía decir que ella es plena y enteramente lo que *debe* ser: hay, pues, en ella un más y un menos. Encontramos aquí nuevamente la oposición entre el ser real y el ser esencial de las cosas,[50] entre la forma esencial y la forma pura.[51] Describiremos como *verdad esencial* la conformidad de una realidad con la forma pura correspondiente. Esta verdad es todavía distinta de la verdad ontológica (en el sentido de autenticidad), pero está supuesta por ella, puesto que una cosa no puede estar *conforme con la verdad* más que en la medida en que ella corresponde a una forma pura. Por el contrario, la propiedad del ente que, en *último análisis*, permite su correspondencia con un espíritu que conoce y que amerita en el sentido preciso del término el título de *verdad trascendental*, no se reduce enteramente a la significación siguiente: es una cosa verdadera y corresponde a una forma pura; sin duda la propiedad de la que acabamos de hablar está muy estrechamente ligada a estos dos últimos elementos; ya hemos dicho más arriba, en otro pasaje, que todo ente posee un *sentido* o —para expresarse de una manera escolástica— es un *inteligible*: una cosa que puede *entrar* en un espíritu que conoce, ser captado por él. Estas dos cosas me parecen identificarse con la verdad trascendental. Estos tres términos expresan *una correspondencia del espíritu y el ente*. La correspondencia recibirá un sentido diferente, según el espíritu que consideramos; hasta ahora sólo hemos examinado el conocimiento, cuya existencia es independiente de él: no hemos abordado todavía el conocimiento del artista que da forma y el del Creador. Pero podemos, desde el presente, tratar de dar una respuesta a la siguiente pregunta: ¿la verdad trascendental es una cosa *simplemente pensada*? En lo que concierne a la verdad lógica, hemos rechazado tal proposición. Hemos visto en ella un ente fundado en otro ente (el ente conocido y el conocimiento correspondiente). La correspondencia entre el espíritu y el ente es exigido por ella. No le añade nada al ente (si entendemos por eso un *ente cualquiera*), tal como es él mismo. Pero

[49] Se tratará de nuevo más adelante esta correspondencia (véase el apartado 12 de este capítulo).
[50] Véase el capítulo III, apartado 9.
[51] Véase el capítulo IV, apartado 4, *b*.

el ente no está caracterizado de manera suficiente si se le considera solamente tal como es en sí mismo. Le pertenece *manifestarse*, es decir, poder ser captado por el espíritu conocedor, cuando no es *a priori transparente* para este Espíritu (así como sucede en el caso del espíritu divino). Con relación a lo que un *ente cualquiera* es en sí mismo, su ser manifestado o su correspondencia con el espíritu es algo nuevo. Sin embargo, si se entiende por el *ente*, *todo ente* considerado como un todo o como el conjunto de lo que existe, el orden de este todo es una propiedad del ente. En efecto, pertenece al ente en cuanto totalidad constituir un *todo ordenado*: cada ente singular posee en el interior de su todo un lugar, así como relaciones determinadas con el conjunto; el orden es una parte del ente (así comprendido) y el ser manifestado, o la correspondencia con el espíritu, que para nosotros se identifica con la verdad trascendental, forma parte de este orden.

La correspondencia con el espíritu no pertenece simplemente a un género de ente, sino a todo ente: a cada ente singular y a la totalidad. Por eso el empleo del término *trascendental* aquí está justificado. Pero el *espíritu* se aplica solamente a un género de ente, porque no todo ente es un espíritu. Sin embargo, se trata aquí de un género eminente, ya que pertenece al espíritu estar abierto a todo ente; encontrar en sí su realización y recibir, considerándolo, su vida, es decir, su ser más singular (actual). Aquí hay indicaciones sobre el contenido que se deducen de una comprensión de los elementos pertenecientes a la esencia del espíritu.[52]

Tampoco podemos adquirir una comprensión perfecta de la verdad trascendental más que si aclaramos, desde el punto de vista del contenido, la significación del *espíritu*, del ser *abierto* del espíritu y del *ser que se manifiesta al espíritu*. Pero podemos referirnos a las formas, gracias a las cuales hemos tratado precedentemente de captar la verdad trascendental: el espíritu = género del ente que está ordenada a todo ente de una manera determinada; la verdad = una forma determinada de la correspondencia de todo ente con el género del ente, encontrándose este mismo género ligado a todo ente en una forma correspondiente (que no es la misma).

Hemos interpretado el ente como *lo que es*, y podemos ahora preguntarnos dónde se coloca la correspondencia con el espíritu.

[52] Al espíritu en el sentido más estricto y más particular del *contenido*: el sentido del espíritu *personal*.

Manifiestamente pertenece a cada parte singular y a la totalidad, con su estructura especial. Pero desde un punto de vista más particular, pertenece al *ser*. *Ser manifestado, corresponder a,* conciernen al ser mismo. No se debe ver allí una especie particular del ser, sino que éste pertenece al ser mismo. *Ser* (sin agotar la significación completa del término mismo) *es el ser manifestado al espíritu*.

Así, nuestros esfuerzos por comprender la verdad trascendental nos han conducido del ente al ser y de la consideración puramente formal a una consideración de contenido. Pero son todavía necesarias una serie de explicaciones complementarias antes de que podamos volvernos hacia el sentido del ser, el objeto propiamente dicho de nuestra investigación.

11. La verdad del juicio

La doctrina aristotélica que ha sido retomada por santo Tomás en su *De ente et essentia* y que ha constituido, para nosotros también, el punto de partida de nuestras investigaciones sobre el ente, distinguía tres sentidos del ser y del ente.[53] Consideraba al ente participado por las categorías como el ente en el sentido propio del término. La investigación trascendental quería establecer las características comunes al ente de todas las categorías. Además, la verdad del juicio constituía el segundo sentido del ser y el tercer sentido se identificaba con el del ser *accidental* que pertenece al contenido de ciertos juicios. Fundamentándonos sobre las investigaciones que conducen hacia la verdad, tal como nosotros las hemos conducido hasta ahora, tal vez podamos ya obtener cierta claridad sobre un sentido del ser que no habíamos considerado precedentemente.

Si queremos hacer llegar nuestras investigaciones a la verdad del juicio, debemos dar, por lo menos brevemente, algunas explicaciones sobre lo que entendemos por *juicio*. Esta palabra está tomada en diversas acepciones, relacionadas todas en un mismo sentido general. Cuando yo hablo de *mi juicio* puedo así pensar en la acción del espíritu (en *el acto del juicio*) que sirve de fundamento a la afirmación "el árbol es verde".[54] La verdad o el error no podrían ser

[53] Véase el apartado 4 de este capítulo.

[54] Cuando se atribuye a alguien un "juicio sano", no se hace alusión de ese modo a una

atribuidos a mi juicio (en este caso se dice más bien, yo *juzgo exactamente*), sino a lo que yo juzgo, al sentido de la afirmación. Por la afirmación, yo afirmo la existencia de un estado de cosas. Cuando este estado de cosas existe *en verdad*, el juicio es *verdadero*. El estado de cosas es un ente en el sentido del ser postulado por la verdad del juicio; es decir, subsiste independientemente de si se hace un juicio sobre él o no.[55]

Es el sentido de la verdad trascendental el que corresponde a lo que existe en *verdad*; tal verdad sirve de fundamento a la verdad lógica. Pero la *verdad del juicio* no es otra cosa que una *verdad lógica*: la conformidad del sentido del juicio con un estado de cosas existente. (Se puede dar a la verdad lógica un significado más amplio que a la verdad del juicio y considerar a ésta como incluida en aquélla: en la medida en que el acto del juicio y el juicio en cuanto producto inteligible de una forma determinada postulan una cosa que amerita el título de *conocimiento* y considera la correspondencia con un ente, en nuestro ejemplo, se trata de la percepción sensible de un árbol verde y del *sentido* de esta percepción.) Hemos considerado la verdad lógica, en cuanto correspondencia de un conocimiento con el objeto conocido (es decir, el estado de cosas que existe cuando se trata de la verdad del juicio), como un ente de una especie singular: este ente supone el ser del objeto conocido y el ser (cuando menos posible) de un espíritu que conoce. Pero puesto que la posibilidad de tal correspondencia pertenece al ente en cuanto tal (y que tiene ella por fundamento a la verdad trascendental), el campo de la verdad lógica se extiende a todo ente. Se perciben aquí las relaciones recíprocas de la ontología formal y de la lógica.

Vamos a tratar ahora de comprender lo que Aristóteles describe como el *ser accidental*. Cuando decimos que este hombre justo es culto, todo el estado de cosas —el ser culto de este justo— está afirmado en este juicio. La verdad del juicio se mide con la existencia de este estado de cosas. Pero muchos otros estados de cosas son al mismo tiempo afirmados en este juicio, sin destruir, sin embargo, la unidad de la afirmación dada por el juicio; pero los siguientes juicios corres-

acción aislada, sino a la *capacidad de juzgar*. Sin embargo, podemos aquí hacer abstracción de este significado.

[55] Otra cuestión es saber si este último se deja insertar en la doctrina aristotélica de las categorías y cuál es su relación con la πρώτη οὐσία. Semejante problema debe formar parte de una investigación particular.

pondientes pueden deducirse de eso: "este es un hombre", "este hombre es justo", "este ser (el hombre, el justo) es (real)" (cuando se trata de un juicio de experiencia y no de cualquier proposición sacada de una historia: en esta última hipótesis, otra especie de ser sería afirmada en el lugar del ser real). Si así es, se podría entender por *ser accidental* la existencia de los estados de cosas que son afirmados de forma simultánea, y finalmente el ser del objeto (en el sentido restringido de la palabra *objeto*, aquí del hombre singular determinado) al que se aplican todas estas afirmaciones. Pero manifiestamente, ésta no es de ninguna manera la intención de Aristóteles. La significación del *accidente* debe ser la siguiente: el hombre justo es también culto, aunque esta propiedad no forme parte necesariamente ni de su ser-hombre ni de su justicia. Se trata de una especie particular de la reunión de cualidades en el interior de una cosa: dicho de otra manera, de un problema particular que concierne a la estructura interna de un género determinado del ente, que se podría excluir con justa razón en una investigación trascendental del ente en cuanto tal.

12. La verdad artística

Hemos tratado de comprender la verdad lógica, en la medida en que se trata de la correspondencia del ente con un conocimiento que se ha agregado después a él; además, en lo que concierne a la comprensión de la verdad trascendental, también hemos realizado ya algún progreso. Pero ya dijimos que la correspondencia con un *espíritu* posee otra significación, cuando no se trata de una cualificación sobreañadida sino de una *acción creadora del espíritu*. Ahora debemos examinar esta clase de correspondencia y su relación con la verdad trascendental.

El artista que crea una obra posee sobre este ente un saber anterior a la existencia del ente, y es en virtud de este saber como él llama al ente a la existencia. Compara la obra acabada con su *idea* y juzga si es lo que ella debería ser. Según la concepción escolástica, la relación es *concreta* (real) de parte de la cosa que es creada, y es *inteligible* de parte del entendimiento creador. Sabemos ya, a propósito del conocimiento no-creador, lo que se debe entender por eso. En el primer caso el conocimiento debe la existencia y su contenido (*Gehalt*) a su objeto, y en el segundo es la obra la que es

llevada a la existencia por el acto creador y llega a ser *lo* que es. La obra es *creada*, es decir, es debida a una causa; es llevada a la existencia por un evento real, la actividad creadora, y esta actividad tiene su fuente en el espíritu del artista. Debemos pues examinar la relación del artista con la obra, relación que hemos indicado como *inteligible*; pero esta cuestión no es el objeto de una evidencia inmediata. El proceso a partir del primer impulso dado a una obra hasta su realización es complejo y puede desarrollarse de una manera muy diferente. El escultor puede primero tener la *idea* y buscar enseguida una *materia* conveniente a esta idea. Pero es igualmente posible que sea la vista de un bloque de mármol lo que suscite en él la *ocurrencia* de lo que se podría hacer de él. En este segundo caso, se puede ya dudar si se trata de una relación puramente inteligible del artista con la obra. El bloque de mármol todavía no es la obra y sin embargo, es una parte esencial de ella y el *proyecto* del artista debe su existencia a este bloque de mármol, y puede ser condicionado en su contenido por este bloque.

Si examinamos más de cerca lo que pasa en la parte del artista, la *aparición* de la *idea* —de la manera como ella se produce— debe más bien ser comparada a una recepción que a una creación.[56] El espíritu humano no trae las ideas a la existencia de la misma manera que las obras que forma según ellas. Conviene hablar aquí de un conocimiento de cierta especie, de una percepción de "imágenes sensibles": ellas *se presentan* a su espíritu y lo conducen a obrar. Pero, a menudo, no se presentan inmediatamente con toda claridad y transparencia, sino que son veladas y vagas. También la primera tarea indispensable del espíritu consiste en trabajar sobre la idea y precisarla. Y esto es muy importante para una obra de arte *auténtica* o *verdadera*; que no se produzca nada arbitrario, que la verdad interna del producto no sea alterada por ninguna materia extraña, ninguna falla, ninguna modificación.[57]

Si este trabajo del espíritu constituye la *primera* tarea, no es necesario entender por eso que debe encontrarse perfecta, antes de que la actividad que realiza la obra pueda comenzar. Más bien es todo lo contrario: la idea se precisa progresivamente durante la ejecución y gracias a ella, de tal suerte que se efectúa un *conocimiento*

[56] Véase el capítulo IV, apartado 3, *b*.

[57] Véase a este propósito, y acerca de las exposiciones ulteriores que conciernen a la verdad artística, el capítulo IV, apartado 3, *b*.

práctico en un sentido completamente literal y propio; en nuestras investigaciones actuales, no es imposible seguir más en detalle el proceso de la creación[58] humana. Nos proponemos solamente poner aquí en evidencia la presencia de un conjunto particular compuesto de una idea percibida, de un espíritu capaz de intuición, dotado de actividad y que actúa en el interior por intermediación del cuerpo animado y de una obra en vía de realización. Solo la idea (= la forma pura o la imagen sensible) se presenta en su pureza, independientemente del espíritu creador como de la obra creada; el acto y la obra son condicionados por ella, y se condicionan recíprocamente; y cuando entendemos por idea no la forma pura sino el objeto inteligible humano, que trata de captar esta idea, eso último depende también de las condiciones de las cuales acabamos de hablar. Cuando fundándose sobre ilusiones y errores, la idea se aparta de la forma pura, se puede hablar de una *idea frustrada*.

Por eso volvemos al problema de la *verdad* de la obra de arte. Significa que la obra *es* lo que ella *debía* ser. Pero la palabra *debía* posee todavía un doble significado. Puede significar correspondiente a la intención del artista o correspondiente a la idea pura. Cuando la obra es lo que el artista quería hacer, pero cuando la idea que se *ha hecho* se aparta de la idea pura, entonces no hay una obra de arte auténtica o verdadera. Conviene hablar ahora de la relación de esta verdad artística con la verdad lógica y la verdad trascendental. Una verdad artística es la correspondencia de la obra con la idea pura que le sirve de fundamento. Encontramos allí un parentesco con la verdad *ontológica* (en efecto, *el oro verdadero* corresponde a la *idea del oro*), pero existe una diferencia entre las dos verdades que corresponde a la diferencia entre la esencia de una cosa natural y la esencia de una obra de arte.

Hemos hablado de ella precedentemente: las obras humanas no son οὐσία (en el sentido más estricto de la palabra) ni *sustancias*.[59] Constituyen, sin embargo, una *obra de arte* en el mismo sentido que una cosa natural. Una *cosa natural* existe, es decir, encontramos aquí y allá el nexo con un género del ente. Pero el Napoleón de mármol, o el Napoleón de una leyenda no es el Napoleón en el mismo sentido (y no es tampoco hombre en el mismo sentido) que el

[58] Lo que se acaba de decir es válido tanto para el trabajo de investigación científica como para la actividad manual.

[59] Véase el capítulo IV, apartado 3, *b*.

Napoleón real. Son *imágenes* del Napoleón real. Lo *representan*; su conducta (que no es más que la imagen de una conducta) corresponde a su esencia, pero no les pertenece en propio; es un significado que les es *atribuido por el pensamiento*. La verdad artística es la correspondencia de la obra con una idea pura, poco importa aquí si esta idea corresponde a una cosa en el mundo *real*, en el mundo de nuestra experiencia natural. En este sentido un retrato de Napoleón que apenas se parece al Napoleón histórico, puede ser *verdadero*. La *verdad histórica* es distinta de la verdad artística: expresa la correspondencia de una *imagen* con una realidad que quiere representar, y esta verdad falta cuando la imagen no se parece a su arquetipo real. Si se dice a veces que el arte es *más verdadero* que la historia, se piensa en su relación con el *arquetipo* que está situado muy por encima de lo real, puesto que él determina a su esencia. Cuando hemos examinado el sentido de οὐσία, nos ha parecido claramente que en las cosas creadas, la forma esencial y la forma pura son distintas, y que las cosas reales corresponden más o menos a lo que deben ser.

La vida del Napoleón histórico no fue ciertamente una pura realización de lo que él debió ser. El historiador debe relatar las acciones reales de Napoleón y cómo vivió en realidad, pero no cumpliría su tarea más que imperfectamente si nada de lo que pertenece a la *idea pura* a la cual debería corresponder Napoleón apareciese en la imagen que se nos da. En efecto, lo que cada hombre debe llegar a ser —su *determinación* personal— forma parte de su esencia. Por eso el artista, que se acerca al arquetipo apoyándose en la manifestación puramente exterior del individuo, puede ofrecernos una obra más verdadera que el historiador, que permanece atado a los hechos exteriores. Cuando el artista alcanza el arquetipo verdadero y se atiene a los límites de lo que es transmitido, su obra es más verdadera, aun en el sentido de la verdad histórica, que la del historiador que no va al fondo de las cosas. (El artista puede apartarse de la verdad histórica, primero porque él *imagina* hechos que jamás se produjeron, pero que son posibles según la esencia y susceptibles de expresar la esencia de Napoleón. Además se aparta considerablemente de la verdad histórica cuando dibuja a un Napoleón que no corresponde absolutamente al Napoleón real y, por lo tanto, a su arquetipo. Sin embargo, una verdad artística podría todavía convenir a la obra si la forma fuese *auténtica*, es decir, si correspondiese

a una posibilidad esencial. No obstante, se le podría rehusar al artista el derecho de llamar Napoleón a tal figura porque también hay en esta expresión una cierta pretensión a la verdad histórica.)

Un ente es lo que debe ser, su esencia real corresponde a su *idea*: podemos designar este ente como esencialidad o como *verdad esencial*. La hemos distinguido de la verdad *ontológica* y de la verdad *trascendental*.[60] Todavía se puede captar la diferencia bajo un ángulo diferente. Sólo amerita el título de *trascendental* lo que forma parte del ente en cuanto tal, y no lo que pertenece a un género determinado. Pero si es así, la verdad esencial en cuanto correspondencia de la esencia real con su arquetipo, la forma pura o la idea, encuentra solamente un lugar allí donde se encuentra la oposición del ser esencial y del ser real, es decir, en el mundo de las cosas reales, que nacen y desaparecen en el tiempo y que, en el curso de su desarrollo temporal, imitan de una manera más o menos perfecta una forma pura sustraída al tiempo. Esta oposición se borra cuando se trata de las mismas formas puras. Su ser es el desarrollo de su quid, inseparable de ellas mismas. No son ya la copia de un objeto al cual ellas podrían corresponder más o menos. Por eso no puede haber aquí una verdad esencial. Pero las formas puras también son un ente y conviene atribuirles, así como a todo ente, una verdad ontológica y una verdad trascendental: es decir, son lo que son, y el *ser manifestado* o la correspondencia con un espíritu conocedor, exigido por la verdad lógica, pertenece a su ser. La verdad artística (como la verdad histórica) supone la verdad esencial, y de ella no se podría decir —al igual que de esta última— que es lo mismo que la verdad trascendental. También ella está ligada a un género determinado del *ente*: las obras humanas. Pero el ente de este género es también *ente* y, en cuanto tal, le corresponde una verdad trascendental. Es lo que él es *en verdad* —obra de arte u obra sin valor— y puede ser conocido en cuanto tal.

Gredt ha considerado la correspondencia de la obra con el conocimiento del artista que es su causa como una especie particular de la verdad lógica. Tratemos de comprender lo que se quiere decir por el "conocimiento que es su causa". En primer lugar, la visión de la idea forma parte de la causa que engendra la obra. Hemos considerado la correspondencia de la obra con la idea *como la verdad artística* y hemos visto en ella una variedad de la verdad esencial. Pero

[60] Véase el apartado 10 de este capítulo.

dado que la obra debe su verdad artística a la idea *percibida* por el artista y que esta percepción aclara y dirige la acción del artista, gracias a la cual da forma a la idea en la materia y en la obra en vía de realización, la visión se realiza y toma cuerpo progresivamente. También una especie particular de verdad lógica está ligada a la verdad artística. (De esta verdad es diferente *la* verdad lógica concerniente al conocimiento del crítico de arte que viene enseguida a añadirse a la obra.)

La verdad trascendental le corresponde al ente en cuanto tal e incluso eminentemente al ser al cual pertenece el ser manifestado. El ente *se divide* en géneros y en especies diferentes desde el punto de vista material y formal. El ser también se particulariza y con él el ser manifestado o la correspondencia con el espíritu. Los productos naturales y las obras humanas tienen una correspondencia diferente con el espíritu humano, y las obras poseen de nuevo otra correspondencia con el espíritu creador y con el espíritu que se aplica enseguida a ellas (el espíritu que imita o comprende). A esto corresponden diversas especies del conocimiento y de la verdad lógica.

13. La verdad divina

Hay algo nuevo diferente cuando entendemos por el *espíritu creador* el espíritu de Dios, único verdaderamente creador.

Todas las palabras deben sufrir una modificación de sentido cuando son traspuestas de las creaturas a Dios; lo mismo pasa con el término *conocimiento*. En la palabra *conocimiento* se encuentra expresado, hablando con propiedad, el hecho de que se trata de alguna cosa que comienza, de la adquisición originaria de un saber. Esta significación no conviene a Dios. Su *conocimiento* es un saber que existe desde toda la eternidad. Por eso su saber es en verdad un saber anterior a todas las cosas creadas y absolutamente independiente de ellas: al contrario, en el caso de la creación humana no se podría admitir sin reservas tal proposición. También el saber de Dios es el único creador en el sentido pleno del término, porque una *creación* humana no es más que una transformación de una materia dada según un arquetipo igualmente dado, pero de una manera completamente diferente. En efecto, el conocimiento divino de la obra es verdaderamente creador, puesto que no tiene necesidad

sidad —como el conocimiento humano— de pasar primero al acto cuyo efecto es exterior: contiene en sí el *fiat!* creador. Así podemos admitir la designación escolástica: "puramente inteligible-no concreto" para caracterizar la relación del saber divino con las cosas creadas si se atiene a la significación verdadera de esta relación: en el sentido que ya nos es familiar, según el cual el saber divino, sea en su existencia, sea en su contenido, no depende de las cosas. Por *relación* entendemos aquí la orientación del saber mismo hacia las cosas. El hecho de que esta relación sea simplemente *inteligible* no excluye de ninguna manera que sea real y operante en el más alto grado: es a él a quien las cosas deben su ser y lo que son. Esta propiedad se encuentra expresada cuando, colocándose desde el punto de vista de las cosas, se califica esta relación como concreta (real). Ya hablamos antes del papel de las *ideas* en el pensamiento creador.[61] Las ideas, así como su relación con las cosas creadas, forman parte del contenido del pensamiento divino. No constituyen de ninguna manera algo que viene a añadirse del exterior al espíritu divino, sino al contrario se identifican con su esencia propiamente dicha, en la medida en que esta esencia se *restringe ella misma* y se limita a servir así de arquetipo a las cosas finitas. Encontramos de nuevo aquí la afirmación a la que hicimos ya alusión: las *ideas* no pueden ser más que *verdaderas*. No hay nada con lo cual se puedan medir mejor que como el pensamiento divino conforma las cosas a estas ideas. Son lo que ellas son y están presentes en el espíritu divino. Apenas se puede hablar aquí de una correspondencia, puesto que las ideas no son otra cosa que el espíritu divino, que, en cuanto tal, está presente para sí mismo. Aquí coinciden la verdad trascendental y la verdad lógica. Están incluidas en el ser divino. Tampoco la verdad lógica, en cuanto conformidad de las cosas (no de sus arquetipos) con el pensamiento divino, podría ser separada de este pensamiento divino. Pero si se le coloca desde el punto de vista de las cosas, el ser y la verdad se separan. Su *existencia* (*Dasein*) no es simplemente idéntica a su ser manifestado al espíritu divino y está colocada por este mismo espíritu como diferente de sí, y por consiguiente se encuentra al mismo tiempo afirmada por la correspondencia con un espíritu que conoce y que viene a aplicarse a ellas y su verdad lógica en cuanto posible correspondencia con este espíritu. También aquí, la verdad esencial sólo encuentra un lugar en

[61] Véanse el capítulo III, apartado 12 y el capítulo IV, apartado 4, *c*.

ellas en cuanto conformidad de las cosas con su arquetipo. Ya se trató antes la manera de comprender su inadecuación posible con su arquetipo.[62]

La afirmación según la cual no hay medida para la *verdad* de las ideas puede suscitar otro problema que efectivamente fue objeto de discusiones en la Edad Media, a propósito de la *doctrina de las ideas*: ¿en la formación de las ideas Dios es libre y en ese sentido creador de las ideas, o bien esas ideas tienen una estructura interna regida por una ley necesaria e inmutable, a la cual Dios mismo no podría cambiar nada? Las diversas respuestas que se pueden dar a esta pregunta están en el origen de la oposición fundamental entre el *voluntarismo* y el *intelectualismo* de la Edad Media: según Duns Scoto, si se atiende a la interpretación de Manser, el nexo de las esencialidades simples con las ideas compuestas que deben ser consideradas como arquetipos de las cosas depende de la libre elección de Dios;[63] para santo Tomás, el saber divino precede a la voluntad y no es la voluntad sino las "ideas divinas y la naturaleza divina" las que constituyen el "principio último de las esencialidades de las cosas".[64] No tengo la intención de resolver esta cuestión: desearía solamente oponerle otra cuestión: ¿en la simplicidad perfecta del ser divino, en el que coinciden el saber y la voluntad, la posibilidad de un antes y un después y un condicionamiento del uno por el otro, en general tiene todavía un sentido? ¿Se puede concebir la voluntad divina de otra manera que libre (es decir, absolutamente independiente de todo lo que no es ella) y, sin embargo, penetrada al mismo tiempo por la luz de la sabiduría divina, puesto que no hace más que uno con ella? Partiendo del ser finito nos elevamos hasta un ser primero eterno, causa de todo ser, y hasta una multiplicidad de ideas, fundamento de la multiplicidad que se ha encontrado en el mundo del devenir y del pasar. El conocimiento de las ideas (quididades o imágenes sensibles) que poseemos efectivamente, nos hace descubrir diferencias en su estructura interna: ciertas ideas se deducen necesariamente de las otras, de tal suerte que no se podría conocerlas de otra manera (por ejemplo, las figuras puras de la geometría: el círculo, el triángulo, etc.); a propósito de otras ideas, no se puede decir por qué son ellas así y no de otra manera (el hombre posee dos manos y dos pies; tiene necesidad de los sentidos

62 Véase el capítulo IV, apartado 4, *b*.

63 Véase G. Manser, *Wesen des Thomismus*, p. 168.

64 *Op. cit.*, p. 176.

para conocer; entre el cuerpo y el alma existen determinados lazos de dependencia, etc.). Nos encontramos aquí en presencia de un hecho del cual no es ya posible para nosotros discernir sus razones. Y la diferencia entre la necesidad y la contingencia en el interior del ser esencial es para nosotros un hecho último inexplicable. Querer descubrir su fundamento en el interior de la esencia divina constituye una empresa que parece superar absolutamente las posibilidades ofrecidas por el entendimiento natural. Ya la tentativa que quiere conciliar la simplicidad del ser divino con la multiplicidad de las ideas, lleva la marca de la razón, sostenida por las alas de la fe; esta razón, guiada por la palabra revelada, trata de concebir los misterios ante los cuales se estrellan los conceptos humanos.

14. Verdad trascendental. Ser divino y ser creado

Hemos partido de la determinación tomista de la verdad, es decir, del hecho de que ella pertenece al ente en cuanto tal y que no agrega a éste último más que una relación *inteligible*, a saber: la relación de lo que confiere la perfección.[65] ¿Qué sentido tiene ella para nosotros, después de las distinciones que se acaban de hacer? Concebimos al ser manifestado o la correspondencia con un espíritu conocedor como el sentido propio de la verdad trascendental. Esta correspondencia forma parte del ser mismo y, por consiguiente, del ente en cuanto tal. Si pensamos en el ente primero, tal como se manifiesta *a sí* mismo, el ser y la verdad coinciden aquí (por eso Dios mismo es llamado también *la Verdad*). Tampoco se trata, en un sentido particular, de una correspondencia, ni de la atribución de una perfección. Si pensamos en la totalidad de todo ente creado en su correspondencia con el espíritu divino, dicha correspondencia no significa, para el espíritu divino, ni algo añadido ni algo que atribuye la perfección, sino que ella es el fundamento de toda perfección del ente: *la existencia* de este ente y *aquello que es* en verdad están fundamentados sobre ella. En fin, si pensamos en el lazo de todo ente creado con el espíritu creado, la perfección del espíritu es función de esta unión, en la medida en que el ente es lo que conduce al espíritu a su ser perfecto, es decir, a su ser que obra, llegando a ser el objeto de su conocimiento y dándole, por consiguiente, un

[65] Véase el apartado 8 de este capítulo.

contenido. La correspondencia con el espíritu no agrega nada a la totalidad del ente, como ya lo dijimos, puesto que ella está incluida ya en este ente. Si entendemos por el ente *un ente cualquiera*, la correspondencia con el espíritu no modifica de ninguna manera lo que es, pero constituye una cosa que viene a agregarse al quid (igual que consideramos al ser al cual hemos reconocido este lazo como una cosa que viene a agregársele al quid, sin embargo para cierto ente forma parte necesariamente). Y para más de un ente, la correspondencia con el espíritu puede constituir, desde cierto punto de vista, una condición para su perfección: en efecto, en el curso del proceso del conocimiento, pasa al estado del ser intelectual (llega a ser un *actu intelligibile*).[66]

15. Bien divino y bien creado

Igual que la verdad, el *bien* puede ser considerado como un atributo del ente mismo. Una de las diferencias con la verdad consiste en que el *bien* expresa *la correspondencia del ente con la tendencia*; además, el bien no confiere solamente la perfección como lo verdadero, gracias a su contenido, sino también gracias a su ser. Conviene ahora explicar esta diferencia.

El ente es bueno en la medida en que es perfecto, y corresponde a la tendencia cuando la tendencia está orientada según su esencia hacia la perfección. La perfección tiene un doble significado: nada falta a *lo que* es el ente (o aquello que debe ser), y por otra parte este ente *es* en el sentido pleno de la palabra, es decir, en el grado más elevado del ser. Estas dos cualidades no convienen enteramente y sin reservas más que a Dios sólo. Él es la plenitud infinita y la realidad suprema (acto puro). Por eso se identifica con la perfección o con el bien mismo.

¿Se puede hablar aquí de una correspondencia del ente con la tendencia? Si se entiende por la tendencia el ser orientado hacia un fin que debe alcanzar primero, no hay tendencia posible para Dios. Desde toda la eternidad, él ha alcanzado su meta. Y allí se encuentra el estado hacia el cual aspira toda tendencia terrestre: el reposo en la meta o la realización que es la alegría o el gozo y, en el grado más elevado, la santidad. Se puede decir: la voluntad de Dios reposa en

66 Existe una relación correspondiente entre las cosas sensibles y el conocimiento sensible.

su ser, está de acuerdo con él mismo. Ahora bien, no se trata de la correspondencia de un ente con otro ente, sino de la correspondencia del Uno consigo mismo.

Fuera de Dios ningún ente posee una perfección idéntica, puesto que cada ente es solamente una cosa y no todo: cada uno posee su quid y su ser, pero tal ente no puede ser llamado perfecto, más que si ha alcanzado su plena medida: si es enteramente lo que debe ser y si se encuentra colocado así el más alto grado accesible a su ser. Cuando el ente es una creatura que se está desarrollando, el grado supremo de su ser se identifica con la meta de su tendencia entera (aunque hay también una falsa tendencia o, más bien, desviaciones por la parte de la tendencia y éstas no están *en verdad* orientadas hacia la meta); es después de haber alcanzado el grado supremo cuando la tendencia encuentra una realización y cuando llega al reposo en el gozo. Entonces se alcanza la correspondencia perfecta entre la tendencia y aquello hacia lo cual está orientada. Pero antes de alcanzar la meta se puede ya hablar de una correspondencia, puesto que en la tendencia, la meta por alcanzar se presenta como lo que promete la perfección y lo que da la plenitud, y la da por esa razón como buena. (En la tendencia consciente está presente a los ojos mismos del sujeto de la tendencia, en la tendencia inconsciente —puramente impulsiva o natural— ella aparece como un testimonio imparcial.) Si para cada creatura la medida de su ser está determinada por la voluntad divina, la perfección alcanzada de su ser significa a la vez la correspondencia perfecta con la voluntad divina y por consiguiente con la cantidad de bien que puede recibir. Pero aun antes de ser perfeccionado, todo ente está ya por su *quid* y en la medida en que existe de una manera general, en correspondencia con la voluntad divina, por eso es bueno, gracias a la voluntad divina el *es* y es *lo que* es.

Igualmente la tendencia hacia el perfeccionamiento es buena porque está en armonía con la voluntad divina (en cuanto tendencia *consciente* es *moralmente buena*).

Además, en la tendencia orientada hacia el grado supremo del ser, que se puede considerar como la tendencia fundamental de todo lo que es creado, existe en un estado de subordinación una gran cantidad de tendencias aisladas, orientadas hacia *bienes* particulares. En el interior de esta tendencia se encuentran, por una parte, los estados del sujeto mismo al que pertenece la tendencia, por otra

parte, otro ente que puede servir para adquirir tales estados: todos los seres vivientes tienden hacia la saciedad, y por tanto hacia la nutrición que está en el origen. (El objeto hacia el cual se dirigen sus esfuerzos, no por sí mismo, sino porque es un medio para realizar un fin, es considerado tradicionalmente como *bonum utile,* como útil.)

Aquello hacia lo que se tiende, pero que no es susceptible *en verdad* de conducir a la perfección, no es más que un bien aparente y no un bien verdadero, puesto que no está de acuerdo con la voluntad divina. Pero en el orden del ente, cada ente finito está determinado para contribuir a la perfección de otro ente cualquiera y por consiguiente es bueno en el sentido de que da la perfección, no solamente en cuanto creatura de Dios, sino tal como es en sí mismo.

¿El bien en cuanto tal amerita el título de realidad? Gredt afirma que la tendencia se aplica a una cosa real, no a un simple posible porque lo real es lo que es perfecto. Pero el posible, también es bueno en cierta medida, puesto que está ordenado a lo real.[67] Esta proposición es ciertamente justa en la medida en que se trata de un ente en el cual se encuentra la oposición de la realidad y de la posibilidad.

Lo que quiere un enfermo es la salud real, por eso debe igualmente tener en cuenta los remedios reales, puesto que lo que no es real no podría estar en el origen de ninguna curación. Pero lo bueno también está más allá de la oposición de la realidad y de la posibilidad, por ejemplo: la salud en cuanto tal o el sentido de la salud. Sin duda no constituye ella el objeto hacia el cual está orientada la tendencia del enfermo y que puede darle la realización, pero está de acuerdo con la voluntad divina porque ella misma es la idea divina. Y la salud *real* existe en la medida en que está de acuerdo con esta voluntad divina.

16. RELACIÓN DE LA VERDAD Y DEL BIEN

Encontramos aquí de nuevo el problema de la relación de la *verdad* y del *bien*. En Dios, la verdad y el bien coinciden con el ser. Dios tiene el conocimiento de su ser, y quiere a su ser. Conocimiento y voluntad no hacen más que uno con el ser mismo, pero si consideramos la verdad como la correspondencia con el espíritu conocedor finito y el bien como la correspondencia con la tendencia finita (o

[67] *Op. cit.,* II, p. 25.

como la correspondencia de un ente con otro ente al cual puede servir para alcanzar la perfección), la verdad y el bien son distintos; sin embargo, un lazo determinado continúa uniéndolos. El ente es verdadero (desde el punto de vista trascendental) en la medida en que corresponde al espíritu conocedor, es decir, capaz de suministrar un contenido a su conocimiento. En el conocimiento, la inteligencia llega a su perfección existencial: el ente que le viene en ayuda le procura su perfeccionamiento y en la medida en que él es verdadero, es igualmente bueno; en verdad, no simplemente, sino bajo este aspecto bien determinado. (Ahora, desde otro punto de vista puede ser malo, por ejemplo: una acción mala. Además puede ser malo para el hombre que conoce, cuando el conocimiento bueno en sí de una mala acción, se hace para él una acción de pecado.)

Recíprocamente, conviene decir también que el bien en cuanto tal (el ente en la medida en que es bueno) debe también ser verdadero en la medida en que es conocible *en cuanto* bien. En la tendencia consciente, el conocimiento (real o supuesto) del esfuerzo en cuanto bueno sirve de fundamento a la tendencia. En la tendencia natural, un observador dotado de razón reconoce el esfuerzo como un bien para quien tiene la tendencia. Este lazo está expresado por el término *bien verdadero*. Ahora bien, el ente es un bien verdadero cuando el conocimiento del ente en cuanto bueno es verdadero; en este caso no está solamente en correspondencia con la tendencia de la creatura, sino también con la voluntad del creador, y puesto que en Dios el conocimiento y la voluntad no hacen más que uno, está conforme al mismo tiempo con su *arquetipo* en el espíritu divino, es decir, es *verdadero* en el sentido de la *verdad* de la esencia.

El vínculo y la reciprocidad de la verdad y del bien sólo demuestran una vez más que el ente en cuanto tal es verdadero y bueno. El sentido de *verdadero* y *bueno* permanece, sin embargo, diferente, igual que el *conocimiento* y la *tendencia* son distintos y, sin embargo, están al mismo tiempo condicionados el uno por el otro. Debemos aún examinar ahora, si lo que hemos dicho precedentemente se verifica: lo verdadero en cuanto contenido confiere una perfección; por el contrario, el bien no procura esta perfección más que gracias a su ser.[68]

Cuando yo conozco que este árbol es verde, abarco con el entendimiento tanto lo que constituye el contenido de este estado de cosas

[68] Véase el apartado 8 de este capítulo.

como su existencia misma. El conjunto de esos dos elementos forma el contenido (*Gehalt*) de mi conocimiento. En la realización de este conocimiento el entendimiento pasa del ser *posible* al ser *real*; recibe también así, cierta perfección existencial. Pero en este ser, el estado de cosas conocido, así como su existencia, no son comprendidos como una parte. Tal contenido no está (en este sentido) realmente incluido en el interior de este ser. La existencia del estado de cosas y mi ser permanecen separados existencialmente en el conocimiento, aunque yo deba a la existencia del estado de cosas el enriquecimiento del ser que significa la realización del conocimiento. Por esto no es importante saber de qué especie es el ser que entra en el contenido de mi conocimiento, aunque conocimientos de especies diferentes fundados sobre la diferencia del ser de los objetos conocidos pueden significar para el espíritu un enriquecimiento más o menos grande del ser; por ejemplo, una percepción sensible o la intuición en un contexto metafísico.

Para que el entendimiento alcance su perfeccionamiento por *una verdad*, no debe solamente conocer una cosa real, sino conocer realmente. La expresión *conocer realmente* puede tener también aquí un doble significado: *primero,* la actualidad del entendimiento en el conocimiento; *segundo,* que se trata de un conocimiento verdadero y no simplemente de un conocimiento pretendido. Este pretendido conocimiento es también *real* en el primer sentido, es decir: se trata de una actividad actual del entendimiento y en esta medida también de cierta perfección existencial, pero no de *la* perfección hacia la cual está orientado el entendimiento. El hecho de que el objeto conocido no tenga necesidad de ser real no vale solamente para el conocimiento pretendido, sino también para el conocimiento real: en este caso, lo que no es real debe ser conocido.

Cuando el médico reconoce que el enfermo podría curarse por un descanso en la montaña, sabe que el descanso es un *bien* para el enfermo. Su entendimiento (y, cuando ha transmitido este mismo conocimiento al enfermo, el entendimiento también de este último) ha recibido un enriquecimiento, aun si el descanso no se realiza. Pero *el* bien que existe para los dos fines de la tendencia, a saber, de la salud, no puede ser causado más que por el descanso *real*. Por eso el descanso real, no es más que un fin mediato: el viaje que lleva al enfermo al lugar que conviene, el aire que respira allá, los baños que toma, etc. Se trata aquí de una cadena de hechos reales ligados

causalmente, cuya consecuencia debe ser el cambio de estado general en el hombre que tiene necesidad de un descanso en la montaña. Para que una tendencia encuentre su realización es necesario que la meta alcanzada sea real en el interior del ente que la realiza; y esta meta, cuando no se trata de un simple medio, se presenta como un acercamiento a su ser perfecto. (Pero no es necesario que este ente sea siempre el sujeto de la tendencia; en nuestro ejemplo, la tendencia del médico está orientada hacia la salud del enfermo.) Puesto que la tendencia (en el sentido restringido y propio del término) está siempre orientada hacia la realización de algo que no es todavía real, el bien obtenido, como también el sujeto para el cual es obtenido, son cosas, eventos de las cosas o de los estados en el mundo del devenir, en el interior del cual una cosa posible se hace real. La realización de la tendencia es un proceso real en el cual el fin, los medios de alcanzar ese fin y el ente cuyo fin es una perfección superior, entran en un conjunto funcional que constituye una unidad del ser.

¿Cómo conciliar las explicaciones que acabamos de dar con la afirmación precedente según la cual lo verdadero, en cuanto tal (o el ente en cuanto verdadero), es igualmente bueno? Aun en la tendencia a conocer, se tiende hacia una perfección superior para un ente, es decir, para el entendimiento, y por consiguiente para el hombre que conoce. Y esta tendencia encuentra también una realización en un proceso real, en el cumplimiento o en la realización del conocimiento. Pero el contenido del conocimiento, que forma parte de las condiciones necesarias para su realización, no entra con él en un conjunto causal ni en una unidad existencial, sino en una relación particular que llamamos nosotros *intencional* y que está fundada en la verdad trascendental (en cuanto correspondencia particular del ente con su espíritu conocedor).

17. SER, BIEN Y VALOR

Hemos dicho que la verdad como correspondencia del ente con el espíritu conocedor es distinto del quid de todo ente y que ella está comprendida en el ser en cuanto tal. ¿La misma proposición se aplica al bien? Es imposible operar inmediatamente una trasposición: en efecto, a consecuencia de la diferencia entre el conocimiento

y la tendencia, la correspondencia del ente con uno y con otro posee un sentido enteramente diferente. En primer lugar, la correspondencia con la tendencia no significa siempre —como para el conocimiento— una correspondencia con el espíritu.

En efecto, la tendencia en cuanto orientación existencial hacia la perfección del propio ser pertenece a todo real creado sometido al devenir: al lado de la tendencia consciente y fundada en el conocimiento (= espiritual) de las creaturas razonables se colocan la tendencia sensible de los seres vivos provistos de sentidos, pero privados de razón, y la tendencia natural perteneciente solamente a los seres animados (pero no sensibles) y a las creaturas animadas.[69] (El fototropismo de las plantas, el paso de las materias disueltas a su forma cristalina pueden servir de ejemplos a la actividad de esta tendencia natural.) Ahora bien, fuera del espíritu, ningún otro ente corresponde como él a todo ente. Por eso el *bien* no podría significar una correspondencia tan general como la verdad; es decir, que todo ente es bueno, pero cada ente no es un bien para todo otro ente, (es decir, para todo ser que posee una tendencia). Solamente el bien supremo, que contiene en sí toda perfección, es un bien para todo ente, puesto que todo ente le es deudor de la perfección que posee ya, de la perfección superior a la cual él está destinado y de la posibilidad de llegar a ella. Por el contrario, todo bien finito —*finito* no tiene aquí el sentido de una limitación temporal sino la de una cosa y, por consiguiente, es compatible con la eternidad— no posee la significación de una posibilidad de perfección[70] más que para una esfera limitada del ente. Así la verdad misma no es un bien más que para el espíritu conocedor, pero no es un bien para las creaturas no espirituales. (Es cierto que indirectamente la verdad conocida puede tener también el sentido de un bien para creaturas no-espirituales: el conocimiento de la naturaleza de la materia puede conducir al hombre a darle una forma adaptada.)

Según esto pertenece al sentido del bien particularizarse según la multiplicidad material del ente. En la medida en que un ente está destinado a procurar una perfección a otro ente, lo llamamos un *bien*. Lo que le da la cualidad de bien: la cualificación que posee para otros entes, fundada sobre su quid, ha recibido en la filosofía

[69] Véase Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 1, pp. 3 y 4.

[70] El conocimiento de estos contextos podría permitir aclarar el sentido auténtico de la expresión "relatividad de valores" (que no tiene nada que ver con la "subjetividad").

moderna el nombre de *valor* (*bonum* denomina ambas cosas: el ente en cuanto bien y la bondad del ente). La multiplicidad de los géneros y de las especies del ente funda una multiplicidad de valores diferentes entre sí.[71] La diferencia entre el *bien* y el *valor* es importante para mostrar la inclusión del bien en el ser. La tendencia en cuanto tal está ligada ya a un género determinado del ente: sólo puede poseer una tendencia un ser que se está realizando, es decir, un real todavía inacabado (por consiguiente, que no es real enteramente, sino que al mismo tiempo es real y posible, actual y potencial).

El perfeccionamiento de una realidad inacabada constituye la meta propiamente dicha de la tendencia, el paso de la potencia al acto, su realización. Así el orden entero de los bienes y de los valores es un orden del mundo real.

El fin directo de todo ente es su propio ser bueno: la perfección de su quid y su supremo grado existencial (la actualidad más alta). Para tal ente, lo *mediato* es todo otro ente bueno que puede contribuir activamente a su realización. Puesto que debe *actuar*, este ente no puede ser más que un ser *real*: el acto es función del ser mismo; *lo que* hace depende de *lo que es*. Así, el ser bueno del bien mediato (es decir, de la posibilidad de perfección) forma igualmente parte del ser y del quid del ente.

El mundo entero del devenir está totalmente bajo la dependencia del orden que permite a cada creatura orientarse hacia su propia perfección y ayudar a otra creatura a encontrar la vía de su perfección. Pero este orden mismo no está sometido al devenir y el pasar, no llega a ser y no perece.

Así como la significación de la palabra *hombre* no tiene ni comienzo ni fin, igual lo que expresa el término de *santidad* (= perfección de una persona; en un sentido derivado, este término se aplica también a lo que favorece a la perfección de una persona o lleva la marca de ella) no está sometido al devenir, aun cuando la santidad pueda realmente realizarse y, por consiguiente, convertirse en el fin de la tendencia. Los *bienes* nacen y desaparecen. Pero lo que da a un ente la significación de un bien y lo que llamamos *valor*, pertenece

[71] Tal es el fundamento de la doctrina material de los valores de Scheler (véase *Der Formulismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1913). Husserl trató de poner en claro la norma formal de este campo en sus cursos acerca de la "axiología formal y práctica", constituyendo un paralelo con la lógica formal. Desgraciadamente, estas investigaciones muy importantes no han sido publicadas.

al dominio del ser esencial. No solamente las cualidades intrínsecas de un ente, sino también su significación en la totalidad del ente —es decir, el valor— están predeterminados desde toda la eternidad. Cuando el ente es verdaderamente lo que debe ser (es decir, cuando posee la verdad de su esencia), es también realmente bueno (posee el bien de su esencia) y, según la esfera a la cual pertenece, es verdaderamente santo, bello, noble o útil.

Nuestra tarea no consiste aquí en examinar en detalle la doctrina de los bienes y de los valores. Basta señalar dónde está situado su punto de contacto en la doctrina del ente en cuanto tal. El grado existencial supremo accesible a toda realidad creada está determinado, y este grado existencial constituye el bien hacia el cual ella debe dirigir sus esfuerzos; cada realidad posee al mismo tiempo, con relación a otra realidad, el significado de una posibilidad de perfección, y por consiguiente constituye un bien para esta realidad. Todo bien, en cuanto tal, está en conformidad con el orden eterno (divino) del ente, que representa el fundamento de todo ser bueno y, por tanto, es bueno él mismo.

18. El sentido pleno del bien y de lo verdadero

¿Hemos logrado presentar el bien como una determinación *formal* del ente, es decir, como una *forma vacía* que, gracias a los diferentes bienes y los valores determinados por su contenido, encuentra una realización? El concepto de bien ha sido llevado al concepto del ente de la siguiente manera: no se le puede comprender más que a partir del ente y del orden del ente, pero posee, sin embargo, un sentido propio y verdaderamente un *sentido pleno*.

Si examinamos en detalle los nexos del ser con el ser bueno este sentido se determina como el sentido formal de lo que es perfecto o en posibilidad de perfección.

Pero ya el lenguaje ordinario (prefilosófico) da a la palabra *bien* (igual que a la palabra *verdadero*) un significado según su contenido; tal significado puede satisfacer al espíritu. Ahora bien, es *bueno* lo que permite a una tendencia realizarse. Esta afirmación puede despertar la sospecha de un *círculo vicioso* si se piensa que la tendencia consiste en orientarse ella misma hacia un bien. Pero la comprensión perfecta de tal situación borra la dificultad. *La tendencia* y *el*

bien (al igual que el *conocimiento* y *la verdad*) no podrían ser concebidos independientemente el uno del otro: están inseparablemente ligados el uno al otro y ninguno de ellos es anterior al otro. Hay verdad sólo cuando un espíritu que conoce está en conformidad con un ente; hay bien (en el interior del finito) cuando una realidad incompleta alcanza su fin.

Esto es solamente cuando el espíritu conoce que puede *comprender originalmente* en qué consisten el *conocimiento* y *la verdad*. Igualmente, cuando el espíritu desea o cuando descansa en la posesión de una realidad deseada, el sentido *pleno* de lo que significan la *tendencia* y *el bien* puede presentarse a él. Y esta comprensión original sirve de fundamento para captar conceptualmente y ordenar el bien y lo verdadero en las nociones existenciales fundamentales.

19. La belleza en cuanto determinación trascendental

Si atribuimos al ser verdadero y al ser bueno un sentido *pleno* (= según su contenido) y si consideramos por otra parte que ellos pertenecen al ser mismo, damos también al ser mismo un sentido según su contenido.

Es la cuestión del sentido del ser con la que se relacionan siempre todos los *trascendentales*. Antes de tratar esta cuestión fundamental, debemos todavía examinar brevemente la última de las determinaciones trascendentales: la belleza. Aristóteles solamente hace alusión a ella.[72] Distingue lo bello del bien: en la medida en que el bien pertenece a la acción, lo bello conviene a lo inmóvil. Aristóteles determina lo bello como fundado en sí mismo en cuanto orden, justa proporción y determinación.[73] El hecho de que el bien pertenece a la acción, se debe tal vez interpretar en el sentido siguiente: el bien constituye el fin de la tendencia y, en cuanto real, posee respecto al sujeto de la tendencia un lazo activo.

De una manera análoga, la inmovilidad posible de lo bello signi-

[72] *Met.*, XIII 3, 1078a, pp. 30 y ss. Aristóteles remite aquí a "otro pasaje" en el que trata esta cuestión de una manera más explícita. Pero no se ve claramente en sus escritos cuál es el pasaje al que hace alusión.

[73] Él llama orden, proporción y determinación o limitación (τάξισ, συμμετρία, ὡρισμένον) τοῦ δε χαλοῦ μέγιστα εἴδη. Rolfes traduce así esta última frase (*op. cit.*, II, p. 112): "las formas fundamentales de lo bello". Pero con toda evidencia, no es necesario comprender esto como si se tratase de *especies* diferentes de lo bello, sino que son el orden, la proporción, la simetría

ficaría que su realidad no es necesaria y que es también tan indiferente por el placer que produce, como lo conocido por el conocimiento.

Esta concepción parece corresponder a la teoría de santo Tomás, que considera que lo bello coincide con el bien y, sin embargo se distingue de él de una manera significativa:

> Lo bello y el bien son equivalentes en lo que concierne a su sujeto (*in subjecto*); en efecto, tienen el mismo fundamento objetivo, a saber, la forma; por consiguiente, el bien es alabado como bello. Pero estas dos nociones son diferentes la una de la otra. En efecto, el bien posee con la tendencia una relación particular: es bueno lo que todos los seres desean. Por eso el bien constituye también una meta por su esencia: la tendencia es, por así decirlo, un movimiento dirigido hacia su objeto. Pero lo bello está en relación con la facultad de conocimiento; porque se le llama bello a lo que es agradable a la vista. Por consiguiente, lo bello consiste en una justa proporción: así los sentidos encuentran placer en lo que está ordenado según justas proporciones (*in rebus debite proportionatis*), porque los sentidos experimentan gozo en las cosas que están ordenadas según justas proporciones en sí mismos. Los sentidos, como toda especie de medio de conocimiento, constituyen una clase de razón. Y puesto que el conocimiento se realiza por asimilación, pero la semejanza existe desde el punto de vista de la forma, lo bello en el sentido propio del término se somete, por consiguiente, al concepto de la causa formal.[74]

Si todo bien es igualmente bello —puesto que todo ente en cuanto tal es bueno—, lo bello también forma parte de las determinaciones trascendentales. La belleza tiene un rasgo común con la verdad y la bondad: pone al ente en relación con un ente determinado, y específicamente —de nuevo, al igual que la verdad— en relación con el espíritu: en efecto, la belleza es lo que hace al ente susceptible de despertar placer, pero el placer es un acto espiritual. (Aun si se trata de una belleza sensible, no se puede captar *como belleza* más que espiritualmente.)[75] De la misma manera en que la verdad confiere al entendimiento su perfección existencial (es decir, el conocimiento)

y la determinación las que deben ser concebidas como las características fundamentales del ente, que lo hacen bello.

[74] *S. th.*, I, q. 5, a. 4 ad 1.

[75] Santo Tomás, tratando esta cuestión, insiste en el hecho de que son principalmente los sentidos superiores ("espirituales") los que abren la vía de acceso a lo bello (*S. th.*, I/II,

y por esta razón puede ser considerada como su bien propio, la belleza constituye también el bien propio de una facultad espiritual particular.

¿Cuál es la fuerza que corresponde a lo bello y que encuentra en el placer su realización, su cumplimiento, su perfección?

En el *sentido* de la *proporción*, de la *determinación* y del *orden* propio del espíritu, en el cual Aristóteles percibía ya el fundamento de la belleza. Lo que pertenece a su propio ser (en efecto, éste ya está determinado cuantitativa y específicamente y se somete a un orden interior que llamamos *razón*), el espíritu lo reencuentra de nuevo en el ente que él conoce.

Ya hemos considerado como esencial para todo lo creado la atribución de una medida determinada del ser. Toda realidad creada está igualmente determinada si se considera *lo que* ella es. Tal es la posición de Aristóteles que califica esta realidad creada como "limitada". Y en cada realidad creada, las partes que la constituyen obedecen a un orden regido por una ley determinada. En este sentido, es posible también interpretar el pasaje de las Escrituras, según el cual todo ha sido creado según la medida, el número y el peso.[76] Cuando santo Tomás (de acuerdo con san Agustín) admite que el bien está fundado en la especie, la medida y el orden (*species, modus, ordo*),[77] piensa sin duda aquí en el pasaje de las Escrituras que acabamos de citar, pero también en la determinación aristotélica de la belleza. Todas esas expresiones similares quieren decir que el ente, en cuanto realidad creada, posee un quid netamente determinado y un ente ordenado según proporciones fijas: primero en su estructura interna, y luego en su relación con otros entes. (En el pasaje citado en último lugar, Tomás entiende por orden la relación de las creaturas entre sí, por lo cual una de las creaturas significa para las otras una posibilidad de perfección y, por tanto, de bien.) El espíritu creado (y particularmente su conocimiento) no concuerda solamente con todo otro ente en el sentido de que está enteramente dominado, también él, por esa norma del ente, sino que se distingue

q. 27, a. 1 ad 3) y que sólo el hombre, y no el animal, conoce el gozo de lo bello (*S. th.*, I, q. 91, a. 3 ad 3).

[76] Sab. II, 21: Se trata en este pasaje de los castigos entre los egipcios, que eran exactamente proporcionados a sus faltas; pero este orden de la justicia divina es llevado al orden general de la creación.

[77] *De veritate*, q. 21, a. 6.

como espíritu en que puede experimentar interiormente esa compatibilidad: esta toma de conciencia es lo que llamamos *placer* o *gozo de lo bello* o *gusto estético*.

No tenemos que buscar, por el momento, en qué medida estas expresiones describen objetivamente una cosa común o diferente. Nuestra investigación no nos llevará hacia la relación entre el conocimiento de lo bello y el goce de lo bello, ni hacia las otras maneras posibles de aprender la belleza, hacia el papel que desempeñan aquí los sentidos, en una palabra hacia todas las cuestiones que se relacionan con una doctrina completa de lo bello y de la experiencia vivida de lo bello.[78] Debemos solamente tratar aquí de explicar la inclusión de lo bello en la serie de las determinaciones trascendentales, es decir, de las cualidades del ente como tal. Creo que quedó claro que la belleza encuentra su fundamento en la estructura del ente en cuanto tal, y que su sentido particular consiste en la posibilidad de una relación vívida del espíritu con el ente, fundada en esta estructura. Posee ella una relación particular distinta de la verdad, en cuanto correspondencia del conocimiento con el ente y del bien en cuanto correspondencia de la tendencia con el ente, pero ella tiene una cosa común con ambas: con la verdad, puesto que constituye una cosa *conocida* (en el sentido amplio de *conocimiento*), que es agradable (*visa* placent), pero con la diferencia de que no es solamente conocida, sino también agradable (visa *placent*), y este placer significa para el espíritu un descanso en la meta alcanzada cuando la tendencia se realiza. Aquí coinciden la bondad y la belleza: santo Tomás expresa estas relaciones de la manera siguiente:

> Cuando se dice que la tendencia tiene por fin el bien, el goce y lo bello no se les considera como metas separadas. En efecto, es porque cuando una cosa tiende hacia el bien, tiende al mismo tiempo hacia lo bello y al gozo. Lo bello, en la medida en que está en sí mismo, está determinado desde el punto de vista de la medida y de la especie (*modificatum et specificatum*); todo eso se encuentra comprendido en el concepto de bien; sin embargo, el bien añade la relación de una posibilidad de perfección para otra cosa. Por eso quien tiende siempre hacia el bien, tiende por el hecho mismo hacia lo bello. Pero el gozo significa el alejamiento de todo lo que es causa de inquietud y de todo lo que se opone a la

78 Igualmente no es posible examinar las relaciones con la estética de Kant (*Kritik der Urteilskraft*) o con la estética intuitiva moderna (de Th. Lipps).

realización del deseo. Si esto es así, desde que una cosa es deseada, se desea el alejamiento de todo lo que le obstaculiza. Así, con una sola y misma tendencia, se tiende hacia el bien, lo bello y el gozo.[79]

Puesto que la verdad y la bondad están fundadas sobre el quid del ente y pertenecen a su ser mismo, la belleza también está fundada sobre la determinación quídica del ente (por eso la multiplicidad del contenido del ente corresponde a una belleza cada vez diferente). Además, en cuanto ser ordenado en justas proporciones y en cuanto ser sometido al orden del espíritu, la belleza pertenece al ser mismo.

Si la belleza debe pertenecer al ente en cuanto tal (si debe ser, por consiguiente, una auténtica determinación trascendental), no debe solamente pertenecer al ente creado, como se podría suponer según las consideraciones precedentes (puesto que sólo lo creado, lo finito, son limitados cuantitativa y específicamente). Ahora bien, igual que existe una verdad y una bondad divinas como fundamento último de todo lo que es verdadero y bueno, así debe haber también una belleza divina, en cuanto fundamento último de todo lo que es bello.

Santo Tomás puede todavía ayudarnos en este punto, porque precisa una determinación de lo bello que no hemos considerado hasta ahora; exponiendo las diferencias entre las personas divinas atribuye la belleza de una manera particular al Hijo y prosigue:

> [...] la belleza requiere tres clases de propiedades: primero, *la integridad* o perfección, puesto que lo que está mutilado es feo; enseguida, la *justa medida* o armonía; y finalmente, *la claridad*. Por eso se llaman bellas las cosas que tienen un color brillante.[80]

Un ente es perfecto cuando es absolutamente lo que debe ser, cuando no le falta nada y cuando ha alcanzado su grado existencial supremo. Esta perfección significa una conformidad del ente con la idea divina, que constituye su arquetipo (es decir, la verdad de su esencia) y al mismo tiempo una conformidad con la voluntad divina (es decir, el bien de su esencia). Lo que es perfecto es verdadero, bueno y bello. Fundamentalmente la perfección implica que el ente tenga una justa proporción: en cuanto totalidad, el ente está en posesión del ser que le corresponde y sus partes se encuentran en él

[79] *De veritate*, q. 22, a. 1 ad 12.
[80] *S. th.*, I. q. 39, a. 8, corp.

según una justa relación (si está ordenado también de una manera adecuada, se sigue que ocupa, en la totalidad del ente, el lugar que le corresponde). Si se trata de una imagen, la justa medida significa además que es una reproducción perfecta y fiel de lo que está representado: "Una imagen es bella cuando representa perfectamente su objeto, aunque éste sea feo."[81] (En la medida en que cada ser creado es una copia de un arquetipo divino, la justa medida coincide con la verdad de la esencia.) Pero la *claridad* es análoga a una luminosidad que se derrama sobre el ente y delata su origen divino. Parece que este término expresa el atractivo particular de lo bello: a saber, lo que conmueve el alma de una manera tan particular, y lo que quiere decir naturalmente el hombre cuando llama a una cosa "bella". De igual manera *comprendemos originalmente* lo que es la verdad cuando conocemos, y lo que es el bien cuando nuestra tendencia se realiza, así también comprendemos lo que es la belleza cuando un *resplandor* toca nuestra alma.

Este resplandor lo encontramos en el mundo sensible en cuanto rayo de la luz corporal misma; sin él, toda belleza sensible nos quedaría escondida, así como la variedad de los colores y el encanto de las figuras corporales. Pero este resplandor no está ligado al mundo sensible. Existe una belleza espiritual: la belleza del alma humana, cuya "conducta o acciones están ordenadas armoniosamente según la claridad espiritual de la razón".[82]

Mientras más se acerca un ser creado al arquetipo divino de todo ente, es más perfecto. Por eso la belleza espiritual debe ser superior a la belleza sensible. Y puesto que por la gracia el alma está más cercana, en un sentido enteramente nuevo, al ser divino, el resplandor que la gracia derrama sobre el alma debe superar toda armonía natural.[83] Pero únicamente la belleza suprema, la belleza misma, confiere a todo lo que es creado el ser y la belleza.[84] Dios es el ser perfecto, exento de toda imperfección y de todo defecto. Si es para nosotros incircunscripto e inconmensurable, porque su infinitud se encuentra más allá de todas nuestras medidas y de todas nuestras

81 *Op. cit.*

82 *S. th.*, IIa-IIe, q. 145, a. 2, corp.

83 Tomás de Aquino, *In psalmum* 23.

84 Tomás de Aquino, *In Dionysium de divinis nominibus*, cap. 2, lect. 5. En lo que concierne a la doctrina de santo Tomás acerca de lo bello, véase Martin Grabman, *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquino*, Augsburgo, 1925, cap. V, pp. 148 y ss.

determinaciones, es, sin embargo, su propia medida ser *medido* y determinado en sí mismo y consigo mismo, estar plenamente de acuerdo consigo mismo y para sí mismo, ser absolutamente luminoso en sí mismo y para sí mismo: él es la luz misma "en la cual no hay ninguna sombra de tinieblas".[85]

[85] Juan I, 5.

VI. EL SENTIDO DEL SER

1. Significado común de todo ser finito y diferentes modos de ser: ser esencial, existencia, ser real y ser inteligible

La investigación acerca de cada una de las determinaciones trascendentales ha mostrado que hay diferencias entre estas diversas determinaciones. Unas solamente determinan al ente, tal como es en sí mismo y (cuando hacemos abstracción del sentido del ser mismo) determinan al ente en su estructura puramente formal. (Así creímos que debíamos comprender el *ens, res, unum, aliquid*, si a pesar de todo no llevamos esta última determinación al *aliud quid* como lo hace santo Tomás.) Por el contrario, hemos visto en lo verdadero, en el bien, y en lo bello, determinaciones que ponen al ente en cuanto tal en relación con un dominio existencial restringido y determinado por su contenido. Además, estas determinaciones poseen ellas mismas un sentido correspondiente a su contenido. Pero el ser se encuentra en *todas* las determinaciones trascendentales —puesto que se trata de determinaciones del ente *en cuanto tal*— y no se puede adquirir una comprensión perfecta de estas determinaciones si no se llega a explicitar el *sentido del ser*. A este propósito las diversas significaciones del ser que se han presentado en el curso de nuestras investigaciones nos ofrecen un punto de partida.[1] Según el sentido que demos al verbo *"est"* en la determinación del ente (ὄν, ens) = a una *cosa que es*, la cosa vacía se realizará diferente e inversamente.

Si concebimos como la realización de una cosa una *esencialidad* o un *producto que tenga un sentido* (*Sinngebilde*), entonces el ser correspondiente es el ser *esencial*. Hemos entendido por este término el *despliegue* o desarrollo inmóvil (no temporal) de lo que está contenido en la unidad significativa. En lo que concierne a las esencialidades simples, se trata simplemente de un ser actual desplegado y, por consiguiente, al mismo tiempo de un *ser* manifestado[2] a la

[1] Véase una vez más el cuadro, capítulo IV, apartado 2, *b*.

[2] En este "ser manifestado" hemos percibido nosotros el sentido propiamente dicho de la verdad trascendental.

mirada del espíritu, que comprende y permanece inmóvil en esa comprensión. En los productos compuestos que tienen un sentido, hay al mismo tiempo una interioridad y una exterioridad inherentes a la multiplicidad ordenada de las propiedades singulares de una estructura. A esta multiplicidad corresponde en el espíritu sometido al tiempo un conocimiento que progresivamente se desarrolla y aumenta. Hemos dicho de este ser esencial que pertenece inseparablemente a *una cosa* correspondiente. Este ser no es de ninguna manera una especie particular de ser, sino una parte del sentido inseparable de todo ser: así como cada cosa posee un sentido, también se encuentra en cada ser el ser que tiene un sentido. Esta afirmación no se aplica solamente a la plenitud de sentido que toma el lugar del quid; una cosa vacía, así como todas las formas vacías, poseen todavía un sentido y un ser que forman parte de la estructura del ente.

La *nada* presenta aquí una dificultad: en efecto, parece tener un sentido comprensible, pero no es una esencialidad. No solamente no posee un *sentido pleno*, sino que no tiene aún un sentido *vacío* si se entiende por eso una forma vacía, susceptible, sin embargo, de ser realizada como puede serlo una cosa; al contrario, la nada posee un sentido vacío irrealizable y en esa imposibilidad de realización del vacío se revela la *ausencia de esencia*. Por eso lo que le corresponde no es el ser, sino el no-ser, y todo lo que se puede afirmar de ella conduce a una negación.[3]

El ser esencial es, por consiguiente, una parte inseparable de todo ser; pero en cada algo que no es un simple producto que tiene un sentido, viene otra cosa más a agregarse a este ser. Hemos escogido el término existencia (*Existenz*) para este sentido más rico y más lleno del ser, y hemos entendido por ello, no solamente la existencia (*Dasein*) (*ser real*) sino también el ser de los *objetos ideales*, como lo son los objetos matemáticos.

Después de todas las investigaciones precedentes, apenas es necesario indicar el hecho de que la existencia (*Dasein*), en el sentido del ser real, es una cosa que rebasa al ser esencial (esto quiere decir una cosa *diferente* al ser esencial, pero esto no debe ser comprendido como un algo *superior*): es una cosa que *viene a la existencia*, su ser real recibe un comienzo temporal. Pero *lo que* él es[4] existía antes de

[3] Véanse las exposiciones complementarias sobre los *productos inteligibles*, apartado 1 de este capítulo.

[4] Si se le considera como quididad pura, no como una esencia real.

que él llegara a ser real y no tiene comienzo temporal. Por el contrario, en lo que concierne al ser de los *objetos ideales* (números, productos geométricos, colores puros, etc.), para los cuales también hemos reivindicado el título de *existencia*, no se ha probado todavía que su ser sea algo diferente del ser esencial. Se comprende fácilmente que su ser sea diferente del ser real (de la existencia de las cosas y de lo que forma parte de su estructura o que está fundado en ella): el triángulo, el círculo, la serie de números, los colores puros, jamás han comenzado a ser y existen, no importa si les corresponde un algo o no en la realidad. Es más difícil precisar una diferencia entre su ser y el ser esencial. No se puede llegar a eso más que si se dirige la atención hacia la estructura particular de su quid; semejante investigación está necesariamente ligada a la cuestión de saber si tales objetos pueden pretender —al lado de las cosas reales— el título de πρώτη οὐσία. Sólo desearía indicar aquí someramente que son productos que tienen un sentido de una especie particular: su estructura obedece a una estricta ley de formación que no pertenece a todos los productos que tienen un sentido. A esta estructura corresponde la originalidad de su ser esencial: hemos considerado al ser esencial como un despliegue (intemporal) o como al ser desplegado de productos puros dotados de un sentido. Si su quid tiene una estructura particular, debe también desplegarse de una manera particular. A la ley rigurosa de su estructura corresponde la necesidad de proposiciones que se puedan afirmar en relación con ellas, así como la naturaleza particular de las ciencias de las cuales constituyen el objeto.

Por consiguiente, podemos comprender el ser ideal como una especie particular del ser esencial, como la manera característica en la cual se despliegan (intemporalmente) los *objetos ideales*. Así, no salimos del campo del ser esencial. Por el contrario, en el interior del ser real se efectúa una manera completamente nueva de despliegue que se añade al despliegue intemporal del quid de las cosas: el hecho, para las cosas, de realizarse y de formarse en un mundo temporal y espacial; además, el sustrato existencial es aquí interior al ser mismo; el ser está fundado en sí mismo y aquí es donde lo que hemos reconocido como propiedad del ser de las cosas (= sustancial) es lo que es postulado o formado por sí mismo. El nexo entre el ser esencial del quid y el ser real de la cosa correspondiente está fundado en la esencia, en cuanto determinación del quid de la

cosa; la cosa podría no desplegarse, si su *quid* no estuviese determinado para ella. Cuando describimos la esencia como la quididad de la cosa, este ser debe distinguirse del ser esencial del quid puro: tiene su origen en la forma esencial que está puesta como un nuevo comienzo del ser. Su ser es la formación de una esencia real y por tanto de un producto determinado por esta esencia en la totalidad del mundo real. El ser de este producto es una apertura progresiva de un todo cerrado en sí mismo: un paso de la potencialidad a la actualidad.

Hemos concebido la existencia (*Existenz*) como un ser independiente del espíritu que conoce (finito), como el ser de objetos en sí. El *ser inteligible* que exige la presencia de espíritus pensantes[5] es la antítesis de la existencia. Todo pensamiento es un pensamiento *a propósito* o *acerca de* una cosa. Puede también aplicarse a la formación de este algo. Cuando este algo cualquiera se realiza, lo que es pensado es un *sentido* pleno.[6]

Pensar en un algo significa dirigir la mirada del espíritu a un objeto (en el sentido más amplio del término) y, específicamente, a un objeto que no tenemos inmediatamente ante los ojos. Cuando volvemos igualmente nuestro espíritu hacia una cosa que percibimos por los sentidos, no llamamos a esto *pensar en*. Por el contrario, podemos percibir los libros delante de nosotros y al mismo tiempo *pensar en* un libro que hemos leído ayer. Esta última expresión tiene una significación más extensa que las expresiones siguientes: *"el libro nos viene a la mente"* o *"nosotros nos acordamos de él"*.

El hecho de *pensar en* es una percepción efectiva y, por consiguiente, algo que en cierta medida está ligado a la *concepción*. O bien ya hemos concebido antes algo del objeto y lo captamos ahora bajo el concepto correspondiente: *"el libro excelente que leímos ayer"*, o bien *la percepción* es un principio de la comprensión: vemos en la lejanía una cosa que no reconocemos todavía y su indeterminación estimula inmediatamente a la actividad pensante: "esta cosa llena de misterio, la queremos ver más de cerca." Los esfuerzos desplegados para tal penetración conceptual constituyen ya una *reflexión*. "¿Es eso un árbol o una casa?" En tales casos el objeto no

[5] No tenemos necesidad de abordar aquí la cuestión de saber si es necesaria una pluralidad de espíritus finitos. Igualmente no consideramos por el momento el espíritu infinito.

[6] Será necesario examinar muy particularmente lo que pasa cuando se concibe un "absurdo" o un "contrasentido".

es todavía captado en su sentido pleno, pero se supone que lo posee; el objeto y el sentido pleno que le corresponde en realidad son independientes de nuestro pensamiento. Por el contrario, el quid en el cual pensamos en nuestras preguntas —árbol, casa— se encuentra en cierta dependencia con relación a nuestro pensamiento. Este quid es aplicado por nuestro pensamiento al objeto y constituye un producto inteligible, sin duda adquirido a partir de un conocimiento objetivo (en el caso presente, a partir de la experiencia sensible). Pero está separado de su fundamento existencial originario y sostenido por el espíritu. Esta afirmación de *ser sostenida por el espíritu* o de estar *sostenida en el espíritu* constituye el sentido que hemos atribuido para un *ser inteligible*. Ya que este ser inteligible presupone otro ser, el del ente cuyo conocimiento está en el origen de los productos, del pensamiento o que constituye el modelo según el cual están ellos *formados*, lo hemos llamado un *ser de segunda mano*. El ser que le sirve de fundamento no es necesariamente el ser real. Los productos del pensamiento son *copias* de los productos puros que tienen un sentido y pueden ser adquiridos no solamente a partir de la experiencia de las cosas reales sino también a partir del conocimiento de posibilidades esenciales. Es lo que nos ha parecido con evidencia antes en el ejemplo de la creación poética. Esta creación de productos, fundada sobre posibilidades esenciales, la hemos llamado *formas inteligibles*. Esto tiene una importancia fundamental no solamente para el trabajo artístico, sino también para el trabajo científico.

Ahora nos debemos preguntar todavía si existe un pensamiento y productos inteligibles que no tienen por fundamento ningún ser esencial. ¿Cuál es la situación de la *nada*, del *absurdo* y del contrasentido? Ya hemos hablado de la *nada*.[7] Ciertamente, podemos concebir la nada, pero no constituye un *producto*. Está sin contenido y, por tanto, desprovista de esencia. Más todavía, no merece ni siquiera el título de forma vacía; pero se identifica con la supresión o incluso con la desaparición de una forma vacía, a saber, de la forma del algo. Prueba la incapacidad del pensamiento para sacar *algo* de ella misma que no descansa sobre un dato cualquiera.

Conviene hablar del *absurdo* cuando nos encontramos en presencia de algo que permite suponer un sentido, pero que no conduce a ningún sentido comprensible. Las sílabas desprovistas de sentido

[7] Véase el apartado 1 de este capítulo.

son un ejemplo (así, bace-dam): en cuanto productos que tienen una sonoridad vocal, nos invitan a buscar en ellas un sentido literal, pero no poseen ninguno. Sólo se les puede dar el significado indeterminado y general siguiente: materia prima, que puede servir para la formación de palabras.

La esencia del lenguaje nos ofrece el fundamento objetivo para tal formación. Las series de palabras, incompletas según las leyes formales de la gramática y que, por consiguiente, están desprovistas de un sentido que se basta a sí mismo, se designan también como *absurdas* o *vacías de sentido*: por ejemplo: *"él* y *o"*. El absurdo es igualmente una prueba de que existe para los productos que tienen un sentido, una ley formal rigurosa.

Se hablará de *contrasentido*, cuando productos que tienen un sentido pleno y objetivo estén ligados unos a otros, aunque sean inconciliables entre sí; por ejemplo: un *círculo triangular*. El pensamiento se une aquí en un todo de elementos llenos de sentido, pero este todo no posee ningún sentido susceptible de realización. Mientras que en el contrasentido la imposibilidad de una representación que se realiza constituye una prueba de la ausencia de esencia del producto ilusorio del pensamiento, en la *contradicción*, la ausencia de realidad se funda en la forma defectuosa. "La hoja es verde y no es verde"; esta proposición no autoriza ninguna realización objetiva según su forma; si se remplaza esta proposición por la fórmula sin contenido: *a* es *b* y no es *b*, la ausencia de esencia se descubre ya en esta simple fórmula.

Todas estas vanas tentativas del pensamiento, que pretende formar según su propia voluntad un objeto pleno de sentido, no sirven más que para aclarar la relación del ser inteligible y del ser esencial: un ser inteligible auténtico, es decir, el ser de productos inteligibles plenos de sentido, descansa en el ser esencial de los productos puros que tienen un sentido. Su ser es un ser diferente del ser esencial, porque está formado por el espíritu que toma como modelo productos puros que tienen un sentido y que es mantenido por él en la existencia. Cuando el espíritu se libera de las leyes que rigen los productos puros que tienen un sentido y que quiere proceder *con toda independencia*, no realiza más que simulacros vacíos y esta realización no puede realizarse más que con la ayuda de productos parciales que toma del mundo del sentido auténtico. Por una parte, esto pertenece a la libertad característica del pensamiento y por otra

parte, a la ley formal particular de las formas inteligibles, al permitir al espíritu jugar con las formas puras y elevar así construcciones enteras de productos inteligibles vacíos. Mientras las leyes formales no son aquí violadas, no está excluido que se pueda encontrar para tales productos un sentido objetivo que se realiza. Pero la cuestión de saber si existe o no una cosa objetiva que corresponda a tales productos no se deja resolver por el pensamiento vacío; no se le puede dar una solución más que fundándose en un juicio objetivo.[8]

Después de las reflexiones precedentes podemos tratar ahora de determinar el significado de todo ser (finito). *El ser finito es el despliegue de un sentido; el ser esencial es un despliegue intemporal más allá de la oposición de la potencia y el acto; el ser real es un despliegue a partir de una forma esencial, de la potencia al acto, en el tiempo y en el espacio. El ser inteligible es un despliegue en muchos sentidos:* la génesis de los productos inteligibles auténticos es temporal como el movimiento de pensamiento por el cual están formados. Pero los productos inteligibles *acabados* tienen algo de la intemporalidad del ente según el cual han sido formados y en el cual estaban siempre predeterminados en cuanto *posibles*. Por otra parte, en todo producto inteligible se encuentra fundada la posibilidad de un nuevo movimiento de pensamiento que lo engendra enseguida y adquiere así en el espíritu conocedor un ser nuevo (llega a ser un *actu intelligibile*). En los productos de pensamiento a los cuales no corresponde ningún sentido objetivo que se realiza, el ser es un simple ser-pensado, es un simulacro del ser, que simula ser auténtico.

2. LAS DETERMINACIONES TRASCENDENTALES Y EL SENTIDO PLENO DEL SER

¿El sentido del ser ha sido agotado por lo que creemos haber encontrado como significación común de todo ser verdadero: ser como despliegue? Pero éste no es más que otro nombre, no es de ninguna manera una explicación o una reducción. ¿Y se trata de un *sentido pleno* o solamente de la forma de una plenitud que recibe una realización distinta por diferentes modos de ser? A la primera pregunta encontraremos una respuesta si nos acordamos de lo que ya hemos

[8] Véase a este respecto, en la exposición de O. Becker, *Mathematische Existenz (Husserls Jahrbuch*, t. 8, Halle, 1927, pp. 441 y ss.), la crítica del formalismo de Hilbert, pp. 472 y ss.)

puesto en evidencia acerca del sentido del ser cuando hemos examinado cada una de las determinaciones trascendentales. El ser, en cuanto despliegue de un quid, no significa únicamente la exteriorización y la interioridad del contenido de este quid, sino al mismo tiempo su ser manifestado (su devenir manifestado) o su ser concebible por un espíritu conocedor (es decir, todo ser es en cuanto tal un ser *verdadero*). Esto significa también: tomar su lugar en la totalidad de todo ente y por consiguiente contribuir al perfeccionamiento de este todo (es decir, ser *bueno*). Significa igualmente: estar ordenado según una ley estructural determinada y así encontrarse en armonía tanto con el espíritu ordenador como con el espíritu conocedor en un orden correspondiente, (es decir, ser *bello* y al mismo tiempo ser *razonable*). Cuando se habla de la interioridad y del orden de las partes de un todo, se expresa también el hecho de que la unidad existencial pertenece al ser. Ahí donde el quid es un elemento simple, el significado de la exterioridad y la interioridad, así como el orden de las *partes* en el *todo* se remite a la oposición de la *forma* y de la *plenitud*, tal como lo indica la estructura fundamental del ente: *algo que es*. La unidad tiene su lugar en un algo y en el ser, y gracias a los dos se alcanza la plenitud.

Unidad, verdad, bien, belleza, forman parte del significado existencial del ser mismo; conviene agregar que se trata del ser de un algo y, específicamente, de un algo realizado. Puesto que las determinaciones trascendentales constituyen una explicitación del ente en cuanto tal, no podría ser de otra manera: ellas suministran al mismo tiempo una explicación del ser. Pero el sentido pleno del ser no se reduce ya a la totalidad de las determinaciones trascendentales, porque el ente que *es* no se identifica con la forma vacía del ente, sino al contrario, con el ente en la plenitud de su quid. Sin duda, la forma vacía *existe* también, pero solamente en la medida en que participa al ser del todo que ella contribuye a constituir.

El ser es *uno* y todo lo que existe participa de él. Su *sentido pleno* corresponde a la plenitud de todo ente.

Pensamos en esta plenitud entera, cuando hablamos del ser. Pero un espíritu finito no puede jamás captar esta plenitud en una visión única susceptible de realizarla. Es la tarea infinita de nuestro conocimiento.

Cuando llamamos al ser *uno*, no pensamos en la unidad de un algo *general*: no es un género que se divide en especies y que se

particulariza en individuos. Cuando santo Tomás afirma que el ente no es un género,[9] tal afirmación, puesto que se trata del ente *en cuanto tal*, se aplica también por lo mismo al ser.

Enseguida se plantean las siguientes preguntas:

¿Qué sentido conserva la afirmación de diferentes maneras de ser, la posición de *un* ente frente a otro ente (es decir, de la unidad numérica) y la afirmación de un ser que pertenece a cada ente como *su ser*?

3. Unidad del ser y pluralidad del ente. Ser particular del ente singular

Nos proponemos examinar ahora la segunda cuestión. Hemos conducido el conjunto de nuestro estudio apoyándonos en la hipótesis implícita que corresponde a la experiencia natural: la existencia de una pluralidad de objetos. Es solamente aceptando esta hipótesis como es legítimo, por ejemplo, preguntarse si el ente significa un ente *cualquiera*, o bien *todo* ente. Si no hubiera pluralidad, no se podría decir ni cualquiera, ni todo.

También serían vanas todas las discusiones sobre las cosas que poseen un ser particular (así como todo lo que ha sido dicho de la οὐσία). Se sabe cuánto preocupó al pensamiento griego la dificultad de conciliar la unidad y la pluralidad. Los eleatas sacrificaron el hecho experimental evidente de la pluralidad para poner en claro lo más netamente posible la unidad del ser verdadero. Por el contrario, es necesario dirigir un elogio particular a Aristóteles, por haber puesto de nuevo el pensamiento filosófico sobre el terreno seguro de la experiencia. La *escolástica* lo siguió en este punto. Nuestro estudio no tiene como meta oponer una a otra: la doctrina del conocimiento *tomista* y la doctrina *fenomenológica*. Otra obra importante sería necesaria para establecer esta distinción. Debemos solamente mostrar aquí la armonía de estas dos doctrinas sobre nuestro tema actual: las dos, en efecto, sitúan en la experiencia natural el punto de partida para todo pensamiento que sobrepasa esta experiencia. Si no todo conocimiento recibe su justificación de ella, si la experiencia se apoya sobre todo en un fundamento cognocible a partir de la razón pura, no queda más que afirmar que el fin de todo pensamiento es el de llegar a la comprensión del mundo de la

[9] *De veritate*, q. 1, a. I, corp.

experiencia. Un pensamiento cuyo resultado no se traduce por el fundamento sino al contrario, por la supresión de la experiencia (y no solamente de un hecho experimental aislado, que ciertamente puede siempre aparecer como una ilusión, sino del conjunto del mundo experimental), no reposa sobre nada y no merece ninguna confianza.

Debemos pues tratar de comprender cómo la multiplicidad del ente y su unidad, el ser particular de cada ente singular y el ser *uno*, pueden subsistir uno al lado del otro. Lo que hemos dicho antes acerca de la significación del bien y de lo bello puede servirnos de guía. Si cada ente tiene para otro ente la significación de una posibilidad de perfeccionamiento total, y si cada ente está informado según una ley estructural que se inserta en un orden general, estas proposiciones no tienen otro significado: todo ente es una *totalidad*, conforme a un orden unitario, por consiguiente es *uno*: se trata aquí del ente cuyas partes es necesario considerar como unidades inteligibles que se bastan a sí mismas y que son captables en sí mismas. El *ser uno* no es otra cosa que el ser de esta *totalidad* de la cual *participan* todas las *partes*.

Sin duda, conviene ver lo que se debe entender aquí por el *todo* y las *partes*. Se puede pensar primero en la *naturaleza* en cuanto mundo de la percepción sensible y de la experiencia, y de las cosas a partir de las cuales se construye esta naturaleza. Pero se debe pensar principalmente en los entretenimientos de la *naturaleza* (tomada aquí en un sentido correspondiente más al pensamiento contemporáneo que al pensamiento medieval) y el *espíritu*: el mundo que es directamente accesible a la percepción sensible no es asimilable pura y simplemente al *mundo real*, no constituye de ninguna manera un todo que se basta a sí mismo, sino que forma con el mundo espiritual un contexto funcional y, por tanto, una estructura real; por otra parte representa —en cuanto perceptible espiritualmente— un mundo *para* el espíritu y además, mediante la relación (intencional) que tiene con este último, forma con él una unidad. Sin embargo, el *ente* no se reduce a la naturaleza y al mundo del espíritu, si entendemos por éste solamente el de los espíritus finitos, así como los productos creados por ellos. El conjunto del mundo creado remite a los arquetipos eternos y que no han llegado a la existencia, de todo lo que es creado, a las esencialidades o formas puras que hemos concebido como ideas divinas. Todo ser real, so-

metido a *la vez* al devenir y al pasar está anclado en su ser esencial. Es en la inmutabilidad de estos arquetipos donde reposan la norma y el orden del mundo creado sometido a una evolución constante. Sin embargo, esta multiplicidad se encuentra reunida en *un* ser divino infinito y único que se limita y se divide en ella para constituir el arquetipo del mundo creado. Es en esta unidad última o fundamento último donde se encuentra toda plenitud del ser. Ya hemos hablado de esto arriba: el devenir real de un quid esencialmente posible no puede comprenderse ni a partir del ser esencial (en cuanto ser de un producto que tiene un sentido limitado), ni a partir del ser real (en cuanto ser de un real finito), sino solamente a partir de un ser que es desde toda eternidad a la vez esencial y real. Cada intermediario finito debe en definitiva conducir necesariamente a este origen primero sin comienzo ni fin: el ser primero, la πρώτη οὐσία.

4. El ser primero y la *"analogia entis"*

Hemos llamado al ser primero *ser puro* y nos será tal vez posible ahora comprender un poco mejor tal expresión. El ser primero es llamado *puro* porque no hay en él ningún *no ser*; al contrario, *el ser finito* está sometido a una limitación temporal según la cual existió y no existirá más, y a una limitación temporal *concreta*, que es una cosa pero no todo. Puesto que no hay en él ningún paso de la posibilidad a la realidad, ninguna oposición de la potencia y del acto, es igualmente llamado *acto puro*. Pero la ausencia de límite temporal y concreto, igual que la perfección existencial inmutable (que expresa el nombre de *acto puro*), son el índice de esta característica tan difícil de concebir de lo eterno y de lo infinito: en este ser no se puede ya hacer separación entre el ser y el ente como en todo ser finito. También es llamado el *ente primero* (*primum ens*). Pero el *ens* —lo mismo que todos los nombres trascendentales— no se aplica a él sino por analogía: aquí se encuentra el lugar particular de la *analogia entis*: la relación particular del ser finito y del ser eterno que permite, fundándose en una significación común, hablar del *ser* en los dos casos.

a. Sentido de la "analogia entis" *en Aristóteles y Tomás*

En Aristóteles, la expresión *analogia entis* no concierne todavía a la relación del ser finito y el ser eterno, sino a la relación en la cual se encuentra todo lo que es llamado ente. "Se habla del ente en muchos sentidos, pero siempre es en relación con un término único y a una *sola* naturaleza [que pertenece a todo ente en cuanto tal]" (*Metafísica III*, 2, 1033a, pp. 33 y ss.). Y Aristóteles nos dice además que cada ente es llamado así en relación con el ser primero (πρὸς μίαν ἀρχήν; III 1003b, p. 5 y ss.). A esta interpretación, santo Tomás añade que este principio primero no es un fin o una causa eficiente (como en el ejemplo de Aristóteles se llama *sano* todo lo que tiene por fin la salud o lo que la produce), sino que es el sujeto (nosotros lo hemos llamado *soporte* del ser). Se hace aquí alusión, en acuerdo perfecto con el sentido aristotélico, a la οὐσία, al ente independiente, real, que es *ente* en un sentido más original que sus estados o cualidades o de lo "que amerita el nombre de ente, en cuanto medio de aproximación de la sustancia, como por ejemplo el nacimiento y el movimiento" (*In Met.*, I, 1, lect. 4). Aquí nos encontramos de nuevo con los diferentes *modos de ser*, cuyo sentido nos ha parecido dudoso y que pronto nos será necesario examinar todavía más. Si el ser de las cosas es ser en un sentido más original y más particular que el *ser dependiente* de los estados y de las cualidades, remite, sin embargo, a un ser más original y más particular: precisamente al ser primero al cual todas las cosas deben su origen. Lo que nos autoriza a hablar del ser a propósito de Dios y de la creatura es, según la concepción de santo Tomás, una relación proporcional (*analogia proportionalitatis*). Santo Tomás explicó en detalle lo que se debe entender por esta proposición:

> La correspondencia con una relación puede ser doble: [...] es una correspondencia entre los objetos mismos que se encuentran en una relación recíproca porque hay entre ellos un espacio determinado u otro lazo, como el dos con respecto a la unidad, puesto que dos es el doble de uno: se encuentra también a veces una correspondencia de dos objetos entre los cuales no hay relación, sino más bien una analogía recíproca de dos relaciones; por eso, por ejemplo el número seis está en armonía con el número cuatro, porque cuatro es el doble de dos como seis es el doble de tres.[10]

[10] *De veritate*, q. 2, a. II, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, pp. 74 y ss.).

A la primera especie de correspondencia pertenece, como lo hemos dicho, un nexo determinado entre los dos miembros de la relación, nexo que no existe para la segunda especie de correspondencia. En lo que concierne a esta última, se emplea por ejemplo "el término visión (*visus*) para designar la vista corporal como el entendimiento espiritual (*intelectus*), porque la intelección está en el espíritu como la vista en el ojo".

Si se atiene a la primera especie de correspondencia, es imposible

> decir una cosa de Dios y de una creatura. En efecto, ninguna creatura tiene con Dios una relación tal que la perfección divina sea susceptible de recibir una determinación. Pero según la segunda especie de analogía, ninguna relación determinada es pensada entre objetos que tienen una cosa común analógicamente; y por eso nada se opone a que se pueda aplicar de esta manera una expresión a Dios y a una creatura.[11]

De esta manera, la distancia infinita entre Dios y la creatura no se disminuye como en el caso precedente, cuando se afirmaba una relación determinada: "Porque la semejanza de la proporcionalidad no es más grande entre dos y uno como entre seis y tres, que entre dos y uno, y entre cien y cincuenta. Por eso la distancia infinita entre Dios y la creatura no suprime la especie de semejanza de la cual hemos hablado."[12]

b. Identificación del quid y del ser en Dios

Gredt afirma igualmente esta semejanza de relación:[13]

> Igual que existe una relación entre la creatura y su ser, también existe una relación correspondiente entre Dios y su ser; el ser creado es el acto de la esencia creada y aquello por lo que existe. El ser divino es el acto de la esencia divina y aquello por lo cual existe; es decir, que nosotros así lo concebimos (*concipitur enim a nobis ut quo*), aunque en Dios sea idéntico a la esencia y aunque sea un ser subsistente por sí mismo (*esse subsistens*).

[11] *Ibid.*
[12] *Op. cit.*, q. 2, a. 11 ad 4 (I, 76).
[13] *Op. cit.*, II, 7 (n. 618, 2).

En lo que concierne a nuestro estudio actual, la última proposición de Gredt es sobre todo importante. ¿Conviene todavía hablar del *acto* de la esencia divina o de la *relación* de la esencia y del ser (*essentia*[14] y *esse*), cuando la esencia y el ser coinciden enteramente? ¿El fundamento de tal relación no hace aquí falta y por tanto tampoco el fundamento de la semejanza de una relación? Debemos tener siempre presente que la *esencia* tanto como el *ser* tienen en Dios un sentido diferente al que poseen en la creatura. Igualmente, la *relación* no podría tener el mismo sentido. No está en nuestro poder adquirir una representación total de un ser que es su propio soporte o de un ser fundado en sí mismo, de un ser que no es el ser de un algo, separable de sí mismo. Este poder no es otra cosa que la visión de Dios. Podemos solamente concluir que todo lo que es finito, como también *lo que* es su ser, debe ser preformado en Dios, porque Dios está en su origen. Pero la causa última de todo ser y de toda quididad debe contenerlos en sí en una perfecta unidad. Santo Tomás da sobre este punto tres clases de argumentos:[15]

> Primero: todo lo que en una cosa se encuentra fuera de su esencia, debe dejarse deducir o bien de causas esenciales [...] o bien de una causa externa [...] Por consiguiente, cuando el ser de una cosa es diferente de su esencia, debe ser causado ya sea por una cosa exterior, o bien por las causas esenciales de la cosa misma. Pero es imposible que el ser de una cosa se deje deducir enteramente de sus causas esenciales, porque ninguna cosa puede constituir la causa de su ser, cuando posee un ser causado. Por consiguiente, cuando el ser difiere de la esencia, el ente debe entonces ser causado por otro ente. Pero no se puede decir igual de Dios, puesto que hemos llamado a Dios la causa eficiente primera. Es, pues, imposible que el ser divino sea otro que su esencia.

Lo que en esta demostración es opuesto al ser divino, es claramente la *existencia* (*Dasein*) *de las cosas reales*, que recibe un comienzo y que es la realización de un algo posible. El paso de la posibilidad a la realidad no debe ser imputado a un algo posible, sino solamente a la acción de una realidad. Dios, como última realidad a la cual se remite todo lo que es real, no puede ser tampoco causado por otro

[14] La distinción de la esencia como *ser*-quid y el quid puro que hemos examinado (capítulo III, apartado 3, *d*) no se encuentra en Tomás: por *essentia* entiende él las dos cosas. Seguramente el término *quidditas* es muy cercano al de *essentia*, pero sin delimitación precisa.

[15] *S. th.*, I, q. 3, a. 4, corp.

real. No se encuentra en Él ninguna oposición de la posibilidad y de la realidad, ningún comienzo de la existencia.[16] Pero, ¿no sería posible que esencia y existencia (*Dasein*) sean separadas conceptualmente, a pesar de su carácter inseparable en la realidad: que la esencia divina sea real desde toda eternidad, teniendo, sin embargo, un significado diferente del ser divino? La respuesta a estas reflexiones se deduce de la tercera demostración.

> Al igual que aquello que posee en sí fuego y que, sin embargo, no es fuego sino solamente fuego por participación, así el que posee el ser y no es el ser no es ente más que por participación. Pero Dios es su propia esencia, como ya lo hemos demostrado (a.3). Por consiguiente, si no fuera su ser, no sería ente más que por participación y no por su esencia. Por consiguiente, no sería el Ente primero —lo que es una afirmación sin sentido. Resulta de ello que Dios es su ser y no sólo su esencia.

Así la existencia de Dios está aquí fundada sobre su esencia. La demostración de esta proposición fue hecha en el artículo precedente de la *Summa theologica* (I,q.3, a.3) y se dedujo la consecuencia siguiente: Dios es una forma pura que no tiene soporte material; en las cosas que constituyen una materia informada, viene una realidad ulterior a agregarse siempre a lo que ellas son según su propia esencia: así, en tal hombre determinado, viene a añadirse a su ser-hombre que no pertenece más que a él y que no forma parte de ser hombre en cuanto tal, su determinación corporal particular, el hecho de que posee esta talla, esta figura, este color, etc., y no otro.

> Por el contrario, en las cosas no compuestas de materia y de forma, la individualidad no se funda, por consiguiente, en una materia individual (*individuatio non est per materiam individualem*), sino en las formas mismas que poseen un ser individual. Estas formas mismas constituyen necesariamente un ente que subsiste por sí mismo (*supposita subsistentia*). Por eso no hay en ellas ninguna diferencia entre su naturaleza y su soporte. Y puesto que Dios, así como se ha demostrado (a.2), no está compuesto de forma y de materia, se identifica necesariamente con su divinidad, con su vida y con todos los atributos que se afirman de esta forma tradicionalmente de Dios.

[16] La segunda demostración de santo Tomás trata de esta cuestión.

Esta argumentación está en el origen de problemas difíciles en los cuales no podemos seguir la solución tomista, como todos los que están familiarizados con el tomismo ya habrán entrevisto en los pasajes citados. En primer lugar, encontramos aquí la doctrina de las causas de la individualidad (los principios de la individuación) cuyo estudio hemos diferido hasta ahora. Por otra parte, el examen detallado de esta doctrina destruiría actualmente la unidad de nuestra exposición: debe reservarse para un capítulo especial.[17] Por el momento debemos limitarnos a lo que es absolutamente indispensable para aclarar la relación entre la esencia y el ser. Momentáneamente se puede dejar a un lado la cuestión de saber si realmente en el hombre, lo que le pertenece en cuanto esencia singular, debe tener un fundamento puramente distinto de lo que es material y lo corporal, puesto que aquí este problema no concierne más que al ejemplo (escogido) y no al tema mismo. Al contrario, la cuestión de saber si la materia debe ser considerada como el *soporte* de la *naturaleza* y si, para un ente sin materia, estas dos propiedades coinciden, es de una importancia inmediata para nuestro tema; además, debemos también dirigir nuestra atención hacia las cuestiones siguientes: ¿en las *formas puras*,[18] el ser pertenece necesariamente a la esencia? ¿Se puede considerar a Dios como una de estas formas? Las dos últimas preguntas están estrechamente ligadas: santo Tomás se esforzó, en otros muchos pasajes, en mostrar que solamente en Dios la esencia y el ser coinciden y que en las formas puras creadas el ser se añade a la esencia, aunque estas formas no constituyen una síntesis de materia y de forma. Ya en el opúsculo *De ente et essentia* hemos encontrado esta teoría,[19] la cual tampoco parece abandonarse en la *Summa*:

> Sin duda no hay en el ángel ningún compuesto de materia y de forma, pero encontramos en él un ser real y un ser posible (acto y potencia). Esto es evidente si se quieren considerar bien las cosas materiales en las que encontramos una doble síntesis: la primera, la de forma y de materia, a partir de las cuales se construye la naturaleza. Sin embargo, la naturaleza así compuesta no es el equivalente al ser, sino el ser es su reali-

[17] Véase el capítulo VIII, apartado 2.

[18] Por esta expresión, en el sentido de santo Tomás, hay que entender los espíritus puros (por ejemplo: los ángeles) y no, como en los pasajes anteriores, la esencialidad en cuanto arquetipo de las cosas.

[19] Véase el capítulo II, apartado 1.

zación. Por eso la naturaleza tiene relación con su ser, como la posibilidad con la realidad. Por consiguiente, aun si la materia llega a faltar y si la forma no tiene materia como fundamento existencial (*subsistat non in materia*), permanece la relación de la forma con el ser mismo que corresponde a la relación de la posibilidad y de la realidad. He aquí cómo conviene comprender la síntesis de los ángeles. Esta síntesis está expresada por muchos autores bajo la forma siguiente: el ángel es una síntesis de aquello *por lo cual es* y aquello *que él es* (*quo est* y *quod est*) o, como lo dice Boecio, del *ser* y de *lo que él es* (*esse* y *quod est*). En efecto, *lo que él es* constituye la forma subsistente en sí misma (*forma subsistens*); pero el ser mismo es aquello por lo cual el ente (*substantia*) independiente es: así, la carrera es aquello por lo que el corredor corre. Pero en Dios el *ser* no es otra cosa que *lo que él es*. El ser y el quid son una sola y misma cosa, como lo hemos dicho más arriba (q.3, a.4). Por eso sólo Dios es acto puro.[20]

Si las diversas demostraciones que acabamos de citar deben ser compatibles entre sí, es evidente que por las "formas que descansan en sí mismas" o "subsistentes en sí mismas", no conviene todavía entender simplemente un ente *real* —tal como lo es Dios— pero sí un ente. Estas formas son *independientes* en la medida en que ellas constituyen unidades existenciales que se bastan a sí mismas y lo que hemos llamado ser esencial es inseparable de ellas. Lo que ellas son, no lo tienen de otra parte (por participación); sino que esto constituye su estado de ser el más singular. Si entendemos por *formas puras* a las esencialidades, existe algo diferente que participa de ellas y que debe su ser a tal participación (por ejemplo, todo lo que es rojo participa de lo rojo). Por su realización ellas mismas obtienen una *participación de la existencia* que no les pertenece esencialmente. En lo que concierne a los ángeles es diferente, puesto que no son algo "general", sino una especie singular: ningún elemento separado de estos últimos participa de ellos y no obtienen la existencia en otro ente. Pero *vienen también a la existencia y participan de ella*. Esto distingue precisamente a Dios de las formas puras, porque el ser le pertenece de la misma manera que el quid pertenece a estas últimas: aquí está el sentido de la *analogia entis* en cuanto *relación proporcional*. Ya no hay ser fuera de Dios, del cual pudiera participar.

Pero, ¿no es afirmar que el ser de Dios y su esencia significan la

[20] *S. th.*, I, q. 50, a. 2 ad 3.

misma cosa? Tomás emplea expresiones como: "Dios es su bondad, su vida", etc., e igualmente "Dios es su ser". Son diversos intentos de expresar bajo forma de juicio lo que en el fondo no se deja ya expresar en la forma de un juicio. En efecto, cada juicio implica un análisis, pero una simplicidad perfecta excluye todo análisis. La mejor afirmación a propósito de Dios sería "Dios es... Dios", para expresar la imposibilidad de una determinación esencial por algo diferente a Dios mismo. El nombre de Dios designa la esencia y el ser en una unidad indisoluble.

c. El nombre de Dios: "Yo soy"

Quisiera ahora abordar la última de todas las cuestiones acerca del ser bajo un ángulo completamente diferente: el del nombre que Dios se da a sí mismo: "Yo soy el que soy."[21] Me parece muy significativo que no encontremos aquí la expresión precedente de la manera siguiente: "Yo soy *el ser*" o "Yo soy *el ente*", sino "Yo soy el que *soy*". Uno casi no se atreve a interpretar estos términos por otras palabras. Pero si la interpretación agustiniana es justa, se puede interpretar la expresión precedente de la manera siguiente: Aquel cuyo nombre es "Yo soy" es el *ser en persona*. Según las numerosas afirmaciones ya enunciadas, se puede suponer que el *ente primero*, así designado, es necesariamente una persona. Sólo una persona puede *crear*, es decir, llamar a la existencia en virtud de su propia voluntad. En efecto, la acción de la *causa primera* no puede ser concebida más que como *actividad libre*, puesto que todo acto que no es acto libre, es causado y, por consiguiente, no es asimilable a la acción primera. El *orden racional* y la *finalidad* del mundo remiten igualmente a una persona en cuanto autor. Un orden racional no puede ser introducido en la obra más que por una esencia racional; sólo una esencia que conoce y quiere puede poner fines y ordenar los medios a esos fines. Pero la razón y la libertad son las características esenciales de la persona.

El nombre gracias al cual cada persona se designa a sí misma en

[21] Éxodo III, 14. Las palabras hebreas *Ah'jäh, aschér äh'jah* son traducidas e interpretadas de manera muy diferente: Yo soy el que soy; yo seré el que seré, yo seré el que soy. Nosotros nos atenemos a la concepción agustiniana recordada anteriormente, según la cual Dios expresa en el "Yo soy" su propio nombre (véase el capítulo II, apartado 7).

cuanto tal es "yo".[22] Sólo puede llamarse "yo" un ente que en su ser es interior a la vez a su ser propiamente dicho y a su ser diferente, distinto de todo otro ente. Cada "yo" es algo único y posee una cosa que no comparte con ningún otro ente, es decir, un algo *incomunicable* (la doctrina tomista de la *individualidad*). Pero esto no quiere decir todavía que es *único* en su especie: que *lo que* es no lo comparte con nadie más. El nombre "yo" tiene un sentido general que se realiza siempre que es aplicado justamente. Aquí podemos dejar sin solución la cuestión de saber si al lado de este "yo" le corresponde una *manera de ser* particular a cada persona. Sea lo que sea, en el nombre "yo" no se encuentra esta característica. Lo incomunicable forma parte de cada "yo" en cuanto tal, y constituye una *particularidad del ser*. A cada "yo" su ser, que llamamos *vida*, le brota de instante en instante y se realiza en un ente *cerrado sobre sí mismo*. Así, cada "yo" es a su manera un *para-sí*: no existe para otro ente y no existe para él otro ente.[23]

Cada hombre es *un yo*. Cada uno comienza una vez a llamarse *yo*. Lo que implica que el *ser del yo* tiene un comienzo. Es posible que el hombre pronuncie la *palabra* "yo" antes de poder comprender su sentido, pero es posible también que su significado se le haya revelado ya (en la forma simple de la *vida consciente*, sin que el *concepto* "yo" pueda ser formado) antes de que comience a emplear la palabra. Así, pequeñas divergencias entre la vida espiritual y su expresión natural en la palabra se fundan en la particularidad de la lengua; ésta es un medio de expresión humana condicionado por el cuerpo y necesita de un aprendizaje. No suprimen la importancia esencial de la expresión lingüística, y así el empleo previo de la palabra *yo* es el signo de la vida consciente del *yo*. La vida del *yo* es su ser, pero no se identifica con el ser del hombre y el principio de la vida consciente del yo no equivale al principio de la existencia humana. Antes hemos hablado en detalle del ser característico del *yo*,[24] le hemos reconocido, con relación a los contenidos que lo realizan, un doble privilegio existencial: su vida está presente (actual) a cada instante, mientras que los contenidos no alcanzan el nivel del presente más que por un instante; además, el yo constituye el *soporte* de los contenidos de experiencia; reciben de él su ser viviente

22 Acerca del ser del yo, véase el capítulo II, apartados 6 y 7.

23 Lo que Leibnitz llama "mónada" me parece designar esta particularidad del ser.

24 Véase el capítulo II, apartados 6 y 7.

y llegan en él y por él a la unidad. A pesar de estos privilegios, su ser está en la indigencia; por sí mismo no es nada: está vacío, cuando no está lleno de contenidos.

Recibe estos contenidos de dos mundos situados más allá de su propio dominio: el mundo *exterior* y el mundo *interior*. Y su vida misma viene de las tinieblas y vuelve a las tinieblas. Hay en él vacíos irrealizables y es conservado de un instante a otro. Una distancia infinita lo separa del ser divino; sin embargo, le es más semejante que cualquier otra cosa que forme parte del campo de nuestra experiencia: precisamente porque es un yo, una persona. Partiendo de él, llegaremos, aunque siempre de manera alegórica, a una concepción del ser divino si hacemos abstracción de todo lo que es no-ser. No exite en Dios —como en el hombre— una oposición entre la vida del yo y el ser. Su "yo soy" es un presente eternamente viviente, sin comienzo ni fin, sin lagunas y sin obscuridad. Este yo viviente posee en sí y por sí toda la plenitud; no recibe nada de otra parte: al contrario, es la fuente de donde todas las demás cosas reciben lo que poseen; condiciona toda cosa y él mismo es el incondicionado. Allí no existen contenidos cambiantes, ninguna emergencia, ninguna desaparición, ningún paso de la posibilidad a la realidad ni de un grado inferior a un grado superior de realidad: la plenitud entera está eternamente presente, es decir, ella es todo ente. *El "Yo soy"* significa: yo vivo, yo sé, yo quiero, yo amo; pero todo esto no constituye una sucesión o una yuxtaposición de *actos* temporales; al contrario, se trata de algo que es absolutamente uno desde toda la eternidad en la unidad del *acto* divino *único* en el que coinciden totalmente todos los significados diferentes de la palabra *acto*: ser real, presente vivo, ser acabado, movimiento espiritual, acto libre.

El yo divino no está vacío, sino que él contiene, abraza y dirige toda la plenitud. Su perfecta unidad se expresa mejor todavía en una lengua en la que "yo soy" se reduce a una palabra única: es un poco lo que se produce en el *sum* latino. Es en el yo, en el que el ente es la vida, donde mejor podemos captar esta verdad: el *yo* y la *vida* o el *ser* no son dos cosas diferentes; al contrario, son uno e inseparables: *la plenitud del ser está formada personalmente. La forma*, por oposición a la *plenitud*, posee el sentido de forma vacía, no de forma esencial (esta última es ya una *plenitud informada*). Pero aquí, en la fuente de todo ser, tampoco esto es una oposición. El

infinito, el universal se contiene y se delimita a sí mismo, mientras que en el finito la forma es la delimitación de un contenido y otro; en este caso el *yo* significa *simultáneamente forma y plenitud*, el ser que se posee y se domina totalmente. Partiendo de la plenitud del yo se puede comprender también mejor la coincidencia constatada aquí del *quid y del ser* (esta cuestión nos ha causado las mayores dificultades). Cada quid está definido en Dios: él abraza a *todo ente*, y todo lo que es finito tiene en Él su primer origen. Pero su plenitud es también la *plenitud del ser en todos los sentidos de la palabra*. Es *ser esencial*, puesto que pertenece inseparablemente al quid, y es *ser real*, porque el yo viviente es la suprema realidad y estos dos seres no hacen más que uno en Él; en efecto, el yo divino es una esencia real y viva. Es al mismo tiempo un ser *inteligible*, puesto que se capta a sí mismo espiritualmente o es transparente a sí mismo. Es el ser real por excelencia, porque en Él no hay ninguna posibilidad no realizada.

Pero la oposición entre el ser real y el ser posible está preformada en Él: en efecto, Dios es el autor del conjunto del mundo sometido al devenir y al pasar. Es Él quien ha ordenado el paso del ser posible al real. Nos encontramos de nuevo aquí delante del gran misterio de la creación: Dios llama a la existencia a un ser diferente de su ser propiamente dicho; en la multiplicidad del ente se encuentra separado todo lo que en Dios no hace más que uno. Antes de volvernos una vez más hacia este enigma, queremos examinar la dificultad aún no resuelta: ¿el ser de Dios es su esencia, o, en otros términos, en Dios la esencia y el ser se implican necesariamente el uno al otro o, mejor, significan una sola y la misma cosa? Mientras que consideramos la esencia —o mejor el quid, si queremos conservar la distinción establecida precedentemente entre el quid y la esencia (Ser quídico)— y el ser tal como se nos presenta en todo lo que es finito, subsistirá siempre una diferencia de significado entre la esencia y el ser. Puede parecernos evidente que el *ser real* pertenezca necesariamente a la esencia de Dios igual que pertenece a las esencialidades limitadas su ser conforme a la esencia, pero esto no significa una reducción de la esencia al ser o inversamente. Tal reducción me parece imposible. Veo la solución en el hecho de que en Dios, en cuanto "Yo soy", la esencia y el ser son inseparables. Como la distinción entre la forma y la plenitud, así la distinción entre el quid y el ser, puesto que la disociación del quid en géneros y en especies

separadas del ente y del ser en diferentes modos de ser, no se encuentran más que en el mundo creado (en cuanto totalidad de todo ente finito). Así se quiere decir que Dios se sitúa no solamente por encima de las categorías, sino también por encima de los trascendentales. En efecto, cuando expusimos cada una de las determinaciones trascendentales, el ser quedó como un residuo irreductible. Y cada determinación trascendental tenía en Dios otro significado diferente que en el ente finito: ahora bien, todas estas determinaciones son trazadas en el "Yo soy" de una manera indivisible.

d. La "división" del ser en la creación

La relación del "Yo soy" divino con la multiplicidad del ente finito es la *analogia entis* más original. Sólo porque todo ser finito tiene su arquetipo en el "Yo soy" divino, todo su finito tiene una misma significación. Pero siendo así que el ser *se divide* en la creación, el ser no posee en todo ente absolutamente el mismo sentido; al lado de un sentido común, encontramos un significado diferente. Precisamente, conviene comprender esta división del ser y del sentido del ente finito como una participación de un ser único en la medida, por otra parte, en que es posible comprender un misterio divino. Pero no es necesario interpretar esta división como absoluta y creer que el ser uno de Dios se divide de la misma manera que una cosa grande, una cantidad o una extensión espacial o temporal, en partes componentes separadas en el ser finito. Esta concepción reduciría al Creador a las creaturas y llevaría a negar al Creador, que es el caso del panteísmo. La *analogia*, en cuanto relación de imágenes, exige una oposición entre el ser eterno y el ser finito. Y el sentido de la creación en tanto un llamado a la existencia exige el inicio de un ser que no existía antes. Así la unidad del ser parece abolida. Cuando Dios llama a la existencia a una cosa que no es él mismo, que posee un ser *autónomo*, otro ser se encuentra claramente ya fuera del ser divino. ¿Cómo se puede entonces afirmar que todo ser es *uno* y que todo ser finito participa del uno? Esta proposición se justifica si se le da el sentido siguiente: todo lo que existe, es Dios quien lo hace nacer, lo ha preformado en sí y lo mantiene en la existencia. La autonomía de lo que es creado no es comparable solamente en la autonomía de la imagen con relación al modelo o de

la obra con relación al artista. Es más bien la relación de la imagen reflejada con el objeto reflejado o del rayo reflejado con la luz no quebrada que puede servir de término de comparación. Pero tales imágenes siguen siendo imperfectas por designar una cosa sin equivalente.

Aparece, pues, en la significación de la creación que lo que es creado no es una reproducción perfecta, sino solamente una *imagen parcial, un rayo quebrado:* Dios, el Eterno, el Increado y el Infinito, no crea nada absolutamente semejante a sí mismo, puesto que no hay un segundo Eterno, Increado e Infinito.

e. Comparación entre la relación del Creador con la creación y la relación de las personas divinas entre sí

Hemos sido llevados a oponer la relación del Creador con la creatura y la del Padre con las otras personas divinas. En la profesión de fe de Atanasio, el Hijo se dice *engendrado, increado*. No llega a la existencia, es también *eterno como el Padre*. Forma con el Padre una sola esencia y, por consiguiente, puesto que en Dios el ser y la esencia coinciden, forma también un solo ser. No es una imagen parcial sino el todo. Es llamado generalmente la *imagen perfecta* del Padre. Pero conviene señalar que el término *imagen* es también figurado. En efecto, aun la imagen reflejada por un espejo, por más estrechamente que esté unida con el objeto reflejado, constituye un ente diferente del objeto, pero el Padre y del Hijo son uno, *un solo Dios y Señor*. Nos acercamos más al sentido dado aquí a la palabra *imagen*, cuando concebimos a Dios como Espíritu. Se ve no en otra cosa diferente de sí mismo, como una imagen o un retrato, sino en sí mismo. El conocimiento de nosotros mismos, tan imperfecto como sea y tan grande que sea la distancia en relación al conocimiento divino de sí, nos da una imagen muy exacta. Nos vemos a nosotros mismos espiritualmente en *imagen*, cuando nuestra propia esencia nos sale al encuentro en otros hombres. La máxima de Schiller: "Si quieres conocerte tú mismo mira lo que hacen los otros", muestra la importancia de tal representación para el conocimiento de sí. Pero no podríamos encontrar nuestra propia imagen en otras personas, si no nos conocemos ya a nosotros mismos, por un conocimiento más original y sin imagen; gracias a esta *conciencia de sí*,

el ser interior inmediato de sí mismo y del ser particular pertenecen a nuestro yo y a nuestro ser.

No se trata de un conocimiento claro, inteligible y completo, sino al contrario, se trata de rasgos oscuros, sin límites e informes, constituyendo siempre el fundamento y el origen de lo que sabemos naturalmente de nosotros y de nuestros semejantes. El conocimiento que Dios tiene de sí mismo es perfectamente claro y su Ser infinito es sin lagunas y puro en todo lo que contiene. Lo que nuestro ser participa con él, es la *inmediatez*; ésta no es alcanzada por *un medio* (como lo es cada imagen), sino que forma parte del ser mismo, del ser espiritual en cuanto tal. Así una imagen perfecta de Dios no es de ninguna manera la producción de un nuevo ser fuera del ser divino y de una segunda esencia divina, sino la delimitación interna y espiritual del único ser. Lo que constituye la mayor dificultad es concebir este mismo ser como una segunda persona.[25] ¿No es lo propio del ser personal en cuanto tal, ser interior en sí mismo —a su yo particular— y esta esencia del ser personal no está suprimida al mismo tiempo que la unidad del ser divino cuando viene a añadirse a este ser divino una segunda persona (y también una tercera)? Hemos propuesto ya la solución siguiente: la trinidad de las personas pertenece a la esencia divina misma.[26] ¿Pero cómo debemos comprenderla según todo lo que hemos dicho acerca del ser divino? En lo que concierne a las personas finitas, podemos concebir su ser personal como una forma (= forma vacía) de la plenitud, pero ya hemos dicho que en Dios la forma y la plenitud no se diferencian igual que el quid y el ser y todo lo que en las creaturas se nos presenta por separado. También es imposible oponer la personalidad trinitaria en cuanto forma a la plenitud de esencia *única*. ¿Cuál es la consecuencia de la unidad perfecta del "Yo soy" en tres personas? Pero tal vez partiendo de esta última pregunta encontraremos la posibilidad de acercarnos al problema precedente. El ser personal divino constituye el arquetipo de todo ser personal finito. Pero al yo finito se opone un tú, que es *otro yo*, su igual, un ente al que se puede dirigir una respuesta y con el que el yo, fundándose en la semejanza del ser del yo, vive en la unidad de un *nosotros*. El *nosotros* es la forma en la que hacemos la experiencia del ser único de una

[25] Hemos hablado ya de la dificultad siguiente (capítulo III, apartado 12): ¿cómo concluir la unidad del ser divino con la trinidad de las personas?

[26] Véase el capítulo III, apartado 12.

pluralidad de personas. El ser único no suprime la multiplicidad y la diversidad de las personas. La diversidad es ante todo una diversidad del *ser*, como hemos reconocido que ella pertenecía a la esencia del yo: el ser único que posee una unidad más alta no suprime la *mónada* cerrada sobre sí misma de la vida del yo. Pero existe enseguida una diferenciación de la *esencia*: la comunidad específica que sirve de fundamento al ser del nosotros deja un lugar para una *manera de ser personal* que distingue el yo de cualquier otra cosa. Tal diferenciación de la esencia no debe ser tomada en consideración cuando se trata de las personas divinas.

El *modo de ser personal* de Dios es el ser que lo abarca y contiene todo y que *en cuanto tal* es único y distinto de todo ser finito. En este ser universal, no encontramos la oposición de lo *general* y de lo *particular*; del mismo modo que la oposición entre el ser esencial y el ser real está aquí suprimida. La esencia en su totalidad es común a las tres personas. Así sólo queda la diversidad de las personas en cuanto tal: una unidad perfecta del nosotros que ninguna comunidad de personas finitas podría alcanzar. Sin embargo, en el interior de esta unidad, la distinción del yo y del tú se mantiene, sin la cual ningún nosotros es posible. Al lado de la manifestación del nombre divino "Yo soy", se encuentra en el Antiguo Testamento esta fórmula a propósito de la creación: "Hagamos al hombre a nuestra imagen,"[27] que nuestros teólogos interpretan como la primera marca del misterio de la Trinidad: conviene también notar las palabras del Salvador: "Mi Padre y yo somos uno".[28] El nosotros en cuanto unidad constituida por el yo y el tú es una unidad superior a la formada por el yo. Es, en su sentido más perfecto, una unidad del amor. El amor, en cuanto adhesión a un bien, es igualmente posible en cuanto amor de sí. Pero el amor es más que tal adhesión, que tal *apreciación del valor*. Es un don de sí mismo a un tú, que en su perfección da nacimiento a un ser único a raíz de una donación de sí recíproca. Puesto que Dios es el amor, el ser divino debe ser el ser único de una pluralidad de personas y su nombre "Yo soy" equivale a "Yo me doy enteramente a un tú", o "Yo no hago más que uno con un tú" y así "Nosotros somos uno".

El amor, en cuanto vida divina interior, no puede ser sustituido por el amor entre Dios y las creaturas, porque esto no puede nunca

[27] Gen. I, 26.
[28] Juan X, 30.

ser el amor en su suprema perfección (aun si se sueña en el amor alcanzado por la creatura en su perfección, es decir, en el estado de gloria). El amor supremo es un amor recíproco y eterno: ahora bien, Dios ama a las creaturas desde toda la eternidad, pero él de ninguna manera es amado por ellas desde toda la eternidad. Si no, el amor estaría sometido al cambio y a la imperfección de aquello que no puede recibir la plenitud; además, Dios estaría sujeto a las creaturas si el amor divino dependiera de las creaturas. El amor entre Dios y la creatura sigue siendo entonces un amor imperfecto; ciertamente, en el don de sí absoluto de la vida de gloria, Dios puede acoger a una creatura, pero ninguna creatura —ni aun el conjunto de todas las creaturas— puede concebir a Dios.

La vida interior de Dios es el amor recíproco enteramente libre, inmutable y eterno de las personas divinas entre sí. Su don recíproco es la esencia y el ser existenciales y únicos, eternos, infinitos que abrazan perfectamente a cada una de ellas y a todas juntas. El Padre lo ofrece —desde toda la eternidad— al Hijo al engendrarlo y mientras el Padre y el Hijo se dan el uno al otro, el Espíritu Santo procede de ellos.

Él es su amor recíproco y su don. Así el ser de la segunda y tercera persona es un ser recibido; sin embargo, no es un ser que haya nacido, como el ser creado; es el ser *único* de Dios que es a la vez dado y recibido; el dar y recibir pertenece al ser divino mismo.

Se puede todavía intentar abordar el ser trinitario por otra vía; el ser de Dios es *vida*, es decir que hay un movimiento que se produce a partir de la interioridad propiamente dicha, en definitiva, un ser generador. No se trata de ninguna manera de un movimiento hacia la existencia como el del ser finito creado, ni tampoco de un movimiento más allá de sí mismo como el del ser generador finito, sino al contrario, de un movimiento eterno en sí mismo, de una perpetua creación de sí partiendo del fondo del ser particular infinito; se trata de un don ofrecido por el yo eterno al tú eterno, una eterna *recepción de sí* y un don de sí al siempre renovado. Y puesto que el ser único que brota eternamente en este dar y recibir produce una vez más *comúnmente* de sí lo que es dado y lo que es recibido —porque el ser único supremo es necesariamente fecundo— el círculo de la vida interior de Dios se cierra, por consiguiente, en la tercera persona que es don, amor y vida.

f. El Verbo divino y la creación

Hasta el presente, la vida interior divina no ha sido más que el objeto de una comparación, en el intento de aclarar la relación entre el ser increado y el ser creado. Debemos ahora examinar esta cuestión más de cerca, puesto que es esencial para el ser divino ser un Dios en tres personas, y puesto que la Trinidad de las personas no podría estar desprovista de significado en lo que concierne a la relación de imagen entre el ser eterno y el ser finito.[29] Pero conviene tratar ante todo de aclarar la cuestión, ya abordada a propósito de la división del ser, en la medida en que podemos apoyarnos en lo que hemos dicho ya. Los procesos internos divinos dejan el ser todavía indiviso, pero la división ya está preformada en ellas. Ya hemos tratado más arriba la relación del Verbo divino con la creación.[30] En lo que concierne al Verbo divino o inteligencia (Λόγος) —el conocimiento divino de sí en persona—, la Sagrada Escritura nos dice que por él fueron hechas todas las cosas y encuentran en él su *fundamento* existencial y sus *relaciones causales*. Hemos interpretado estas *relaciones causales* como relaciones significativas de todo ente en el Logos, como plan divino de la creación; en cuanto a la existencia, la hemos considerado como el fundamento de las cosas creadas en los arquetipos creadores que poseen en el Logos un ser a la vez esencial y real (y por consiguiente activo).

En lo que concierne a la solución de la dificultad siguiente: cómo conciliar la unidad y la simplicidad de la esencia divina con la pluralidad de las cosas, nos hemos apoyado en la interpretación tomista según la cual la pluralidad de las cosas reposa en la relación de la esencia divina única con la multiplicidad de las cosas. En este punto, hemos encontrado todavía en el ser finito en lo eterno un doble sentido en lo que concierne al ser del finito: el espíritu divino contiene en sí el ser de todo lo que es finito y este último está fundado causalmente en la esencia divina. Ciertamente conviene señalar que el *espíritu divino* y *la esencia divina* son inseparables el uno de la otra y que la *concepción* (la aprehensión en fr.) *espiritual* de todas las cosas reales y posibles significa, con respecto a Dios, al mismo tiempo su posición causal en el orden del ente que les corresponde.

[29] Véase el capítulo VII, apartado 6.

[30] Capítulo III, apartado 10. Véanse los pasajes de la Escritura citados en este capítulo: Jn. I, 1 y ss. y Col. I, 17.

Sin embargo, subsiste la antítesis de la esencia única y simple en cuanto realidad causal y de la multiplicidad que la reproduce, estando las dos contenidas en el saber universal de Dios.

Hemos hablado de un *doble rostro* del Logos, en la medida en que es al mismo tiempo la esencia divina conocida (la imagen del Padre), el arquetipo y la causa primera de todo lo creado. Puesto que el plan de la creación —como todo lo que existe en Dios— es eterno, el Logos y la creación coinciden desde toda la eternidad, aunque la creación tenga un comienzo temporal y esté sometida a un desarrollo. Al engendrar al Hijo (o *al pronunciar el Verbo*), el Padre le encomienda la creación que él previó desde toda la eternidad. La multiplicidad del ente, en cuanto totalidad ordenada y estructurada, y el ser particular que caracteriza cada parte, aunque constituyen el lazo que lo une a los otros, están predeterminados en esta creación.

g. Separación del ser eterno y del ser temporal, del ser esencial y del ser real, del ser real y del ser posible. Forma y contenido

El *tiempo* pertenece al *orden* de la creación y permite al finito separarse del eterno de una manera completamente característica. En efecto, hemos encontrado también una significación de la finitud que no tiene ni comienzo ni fin en el tiempo —la delimitación material de la multiplicidad de las unidades significativas—; sin embargo, la delimitación de la finitud frente a la unidad del ser divino está ordenada hacia una realización temporal. Así, la antítesis del *ser esencial* y del *ser real* y la del ser real y de la *posibilidad* está determinada en un doble sentido: posibilidad en cuanto ser fundado del real temporal en el interior del ser esencial de las unidades significativas delimitadas (posibilidad esencial), y posibilidad como primer grado destinado a una realidad más alta (potencialidad frente a actualidad), como modo de ser inferior del ser temporal.

El *ser temporal-real* no es una realidad acabada (= acto puro), sino una *realización* de posibilidades esenciales sometidas a un *principio* y a un *progreso*. La oposición del *ser autónomo* y del *ser dependiente* forman parte de eso: el principio de la realización es un paso de la posibilidad esencial a la realidad temporal, o la entrada en la existencia temporal; a la realización progresiva pertenece un ente que lleva en sí posibilidades todavía no realizadas: algo que no es todavía

lo que debe ser, pero que ya está determinado en su deber ser; así su desarrollo está ya determinado de antemano. El real-temporal es un ser *colocado en sí mismo* y una *determinación de la esencia* (= οὐσία = sustancia).

Sus posibilidades no realizadas (potencias) están fundadas en sí, y el ser de ellas participa del ser de él. La realización de ellas se identifica con la realización de él y, por tanto, con su propio paso a un grado superior del ser.

La separación de la *forma* y del *contenido* forman parte del *ser finito*, en cuanto ser *delimitado objetivamente*. La forma vacía es la línea objetiva de delimitación que permite al ser separarse exteriormente de otra cosa y gracias a esta forma se dispone interiormente en un todo estructural de partes constitutivas separadas objetivamente. La forma vacía del ente independiente es la del *objeto* (en el sentido estricto) o la del *soporte* del quid y del ser (*hypóstasis* = *subsistens*).

VII. IMAGEN DE LA TRINIDAD EN LA CREACIÓN[1]

1. PERSONA E HIPÓSTASIS

LA INVESTIGACIÓN del sentido del ser nos ha conducido al ser que es el autor y la imagen primitiva de todo ser finito. Él se revela a sí mismo ante nosotros como el ser en persona y más aún, como el ser en tres personas. Si el Creador es la imagen primitiva de la creación, ¿no se debe encontrar en la creación una imagen, aunque lejana, de la unidad trinitaria del ser primero? Y de allí, ¿no sería posible llegar a la comprensión más profunda del ser finito?

Históricamente podemos demostrar que los intentos para captar conceptualmente la doctrina revelada de la Santísima Trinidad dieron lugar a la formación de las nociones filosóficas de *hipóstasis* y de *persona*. Gracias a estas nociones, se ha adquirido algo esencial no sólo para comprender la revelación de Dios en tres personas, sino también el ser humano y, en una palabra, lo real de las cosas. Acerca de este punto tratamos ahora de ayudarnos de la Revelación para el conocimiento del ser finito. Es permitido considerar los quince libros del *De Trinitate*[2] de san Agustín como el fundamento de toda la doctrina trinitaria ulterior. En esta obra, él se esfuerza por elaborar primero con claridad el contenido de la doctrina revelada y de trazar enseguida un camino para que comprenda el entendimiento. La doctrina de la fe señala la unidad de la *sustancia* (aquí: de la esencia) en las tres personas: así ellas son absolutamente iguales y son uno. Se diferencian por sus *relaciones*: el Padre *engendra* al Hijo, el Espíritu Santo *procede* del Padre y del Hijo. A esta distin-

[1] Santo Tomás ha hecho una distinción entre *vestigio* (*Spur*) e *imagen*. Habla de vestigio (o huella) cuando sólo la *causalidad* de la causa puede ser deducida del efecto (como se deduce el fuego por el humo), y solamente de la *imagen* cuando en el efecto se muestra una *representación* de la causa por una forma que le es semejante (como la estatua de Mercurio representa a Mercurio). Como Agustín, encuentra la huella de la Trinidad en toda la creación, pero su imagen únicamente en las creaturas dotadas de razón, que poseen una inteligencia y una voluntad (*S. th.*, I, q. 45, a. 7). Sin embargo, encontramos también cierta posibilidad de imagen en lo que santo Tomás muestra como huella de la Trinidad (véase en este capítulo el apartado 6 y ss.). Hablaremos por tanto simplemente de imagen.

[2] *Migne*, P. L., 42.

ción se añade todavía la diferencia en la aparición temporal de la segunda y de la tercera persona: sólo el Hijo nació de la Virgen, fue crucificado, murió y fue sepultado; sólo el Espíritu Santo apareció bajo las formas de paloma y de lenguas.[3] Estos fenómenos no deben identificarse con las personas mismas ni sus diferencias considerarse como diferencias de las personas, sino como indicadores de su diferenciación en cuanto *signos*.[4] En particular, aceptar la naturaleza humana en la unidad de la persona de Cristo presupone la división de las personas divinas. Ahora bien, es muy difícil para nosotros captar las diferencias de las personas; podemos incluso decir que son inasibles para nosotros. Si ponemos la diferencia de las personas en sus *relaciones*, conviene pensar que esta palabra no significa aquí lo mismo que para las cosas finitas. Agustín trata de aclarar esta dificultad mostrando que las relaciones en la Trinidad no son ni sustancia ni accidente.[5] No son sustanciales, porque todo lo que se dice de Dios sustancialmente (es decir, como perteneciente a su esencia) —y esto es todo fuera de las relaciones— vale para las tres personas y para cada una sin consideración de las otras. Estos dos factores no conciernen a los nombres de las personas divinas.[6] Las relaciones no pueden ser accidentales, puesto que no son mutables como toda cosa finita, cosa propia de los accidentes en cuanto tales. Así, es necesario distinguir de la sustancia (aquí οὐσία = *essentia*) la hipóstasis en cuanto su soporte.[7] A la unidad de la sustancia se opone una trinidad de soportes. Si los llamamos *personas*, es solamente una manera de expresar en palabras humanas lo inefable.[8] Todo lo que llamamos generalmente *persona* —los hombres y los ángeles— es *rationalis naturae individua substantia* (seres particulares de una naturaleza dotada de razón)[9] en el sentido en que contiene en su quid algo de *inmediato* que no comparte con otro. Ahora bien, aquí nos encontramos delante de tres personas que poseen en común todo su quid y de las que ninguna es posible sin

[3] *Op. cit.*, I, 4.

[4] *Ibid.*, II, 9.

[5] *Op. cit.*, V, 2 y ss.

[6] En sí es posible llamar "Padre" a cada una de las personas divinas, en relación con todos los "hijos de Dios". Se podría también llamar "Espíritu Santo" a cada una de las personas divinas ya que cada una es espíritu y es santa. Pero el término "Hijo" no puede convenir más que a la segunda persona, y el de "Don", más que a la tercera persona.

[7] *Op. cit.*, V, 8.

[8] *Ibid.*, V, 9.

[9] Tomás de Aquino, *S. th.*, I, q. 29, a. 1, 1.

la otra.[10] Y las tres personas no son más que una sola: la perfección infinita, propia de cada uno, y que no puede ser aumentada.[11]

A la cuestión que concierne a la aplicación del nombre de *persona* a Dios, santo Tomás responde:

> El término *persona* indica lo que es más perfecto en toda la naturaleza, a saber, una cosa que subsiste en sí misma y una naturaleza dotada de razón (*subsistens in rationali natura*). Dado que todo lo que pertenece a la perfección debe ser atribuido a Dios, y a que su esencia contiene en ella toda perfección, es justo dar a Dios el nombre de *persona*, no en el mismo sentido que a las creaturas, sino en un sentido eminente.[12]

Hemos demostrado ya que se trata del empleo de una palabra por analogía.[13] Este empleo —según santo Tomás— debe extenderse igualmente al sentido original de la palabra *persona*, con el significado de los diversos papeles en una pieza de teatro.[14] En ese sentido el nombre de persona no conviene a Dios según su etimología, sino con relación a lo que debe expresar.

> Puesto que en las comedias y en las tragedias se representan hombres célebres, el nombre de *persona* servía para designar a los dignatarios [...] Por eso algunos han dado la definición siguiente del término persona: la persona es una hipóstasis cuya cualidad distintiva es una dignidad (*proprietate distincta ad dignitatem pertinente*). Y como es una gran dignidad poseer una naturaleza dotada de razón, todo ser particular dotado de razón es llamado *persona* [...] Pero la dignidad de la naturaleza divina supera a toda dignidad; por eso el nombre de persona en el más alto grado conviene a Dios.[15]

Tomás aplica también a Dios el nombre de *hipóstasis*, sin identificarla con *persona*. La distinción es importante para nosotros. La determinación del concepto ὑπόστασις se da en la relación con el concepto de *sustancia*. De esta manera, la interpretación de sustancia = *essentia*[16] es eliminada en provecho de esta otra: *subjectum vel*

[10] Agustín, *op. cit.*, VI, 7.
[11] *Op. cit.*, VI, 8.
[12] *S. th.*, I, q. 29, a. 3, corp.
[13] Véase el capítulo VI, apartado 4, *d*.
[14] En realidad, las máscaras a través de las cuales "re-sonaban" las palabras.
[15] *Op. cit.*, q. 29, a. 3 ad 2, corp.
[16] Tal como se le encuentra en Tomás, en *De ente et essentia*.

suppositum quod subsistit in genere substantiae (un sujeto que en cuanto es subsistente por sí mismo pertenece al género de la sustancia).

> Para designar esta cosa hay tres nombres, a saber: *cosa, sustancia* e *hipóstasis* (*res naturae, subsistentia, hypostasis*), que conciernen a la sustancia en tres puntos de vista diferentes. Porque en cuanto ella existe por sí misma y no en otro, se llama subsistencia.[17] En efecto, llamamos subsistente lo que no existe en otro sino en sí mismo. Sin embargo, en la medida en que es soporte de una naturaleza general (*supponitur*) se le llama cosa (*res naturae*), por ejemplo este hombre es una cosa a la que corresponde la naturaleza humana. No obstante, en cuanto soporte de las cualidades (accidentes) se llama *hipóstasis* o *sustancia*. Ahora bien, lo que estos tres nombres indican juntos en todo el género de sustancias, lo designa la persona en el género de las sustancias dotadas de razón.[18]

Persona es aquí un concepto más estricto. El hecho de estar dotado de razón constituye la diferencia específica.[19] Si uno se atiene estrictamente a las diferencias de significación de las palabras *res, subsistentia, hypostasis*, no se debería llamar hipóstasis a las personas divinas, puesto que no son soportes de accidentes.[20] Sin embargo, se ha hecho corriente tomar *hipóstasis* en el sentido de *subsistencia*. En ese sentido conviene también a las personas divinas. Pero es necesario considerar en qué sentido se deba comprender *subsistere*. Tomás dice: lo que es en sí mismo y no en otro. Si quisiéramos interpretar esto como *autonomía*, no correspondería a las personas divinas en su diferencia entre ellas y de la esencia divina, puesto que ninguna de ellas puede estar sin las otras y sin la esencia común a todas. Ya hemos puesto el término *soporte* por hipóstasis.

Pero la palabra soporte (*suppositum*) ya ha sido empleada en dos significaciones que no coinciden con el sentido aquí exigido: la cosa ha sido llamada el soporte de una naturaleza general y el soporte de sus cualidades. Ninguna de estas dos significaciones se puede aplicar a las personas divinas: no existen en ellas cualidades (dis-

[17] Para ser fiel a nuestra distinción estricta entre ente y ser, preferiríamos decir aquí subsistente (*subsistens*).

[18] *S. th.*, I, q. 29, a. 2.

[19] Tomás menciona que es usual entre los griegos emplear también *hipóstasis* en este sentido más estricto.

[20] Esta objeción fue presentada en la q. 29, a. 3, 3.

tintas de la esencia); y la esencia divina no es una *naturaleza general* que se *individualiza* en las personas, sino una cosa singular y única que les es común. Lo que *es soportado* es la esencia divina, una, indivisible, y las personas constituyen sus soportes. Esta noción de soporte de esencia me parece muy significativa para la estructura de todo ente.

En nuestros esfuerzos por comprender a la Santísima Trinidad, era necesario definir netamente esta noción. Pero aquí no convenía considerar una materia diferente en cuanto *soporte* de una forma de esencia general para distinguir las personas entre sí (como en el caso de las cosas corporales), ni una diferencia de contenido en las diversas formas en cuanto *soportes* de diversas cualidades (como en los espíritus puros creados): la espiritualidad, la unidad y la simplicidad de la esencia divina no dejaban otra cosa que un soporte absolutamente desprovisto de materia y de contenido; un soporte que no es más que soporte, en cuanto forma vacía de plenitud esencial. Hemos llegado a esta forma vacía del soporte por vías completamente diferentes. El *yo puro* nos ha parecido ser el soporte de la plenitud de la experiencia, la persona (finita), el soporte de su propia manera de ser, la forma de la cosa, el soporte de la plenitud de su contenido y el *objeto* y el *algo*, en la concepción más general del ente en cuanto tal, nos ha parecido como el soporte del quid y del ser. Ahora creemos haber llegado a la imagen primitiva de estas diferentes formas de soporte y pensamos poder captarlas con relación a ella y con relación unas con otras. Ciertamente nos encontramos de nuevo aquí delante del hecho de que la imagen primitiva y la copia están separadas la una de la otra por una distancia infinita. Pero esa distancia y la inasibilidad de la imagen primitiva no cambian en nada el hecho de que el sentido de la copia está determinado por la imagen primitiva. La oposición entre una sola esencia y tres personas nos conduce a la supresión de la forma vacía; pero precisamente aquí forma y plenitud representan una unidad indivisible. También en otra parte la forma y la plenitud dependen recíprocamente la una de la otra: todo ente es una forma llena o una plenitud informada. Pero la forma particular no está ligada inmutablemente a su propia plenitud: puede producirse un cambio como la transformación parcial del contenido y un cambio de esencia —como límite extremo— en el que el soporte permanece asumiendo completamente otra esencia. En Dios no hay ni cambio ni transforma-

ción. La forma y la plenitud son en Él inseparablemente una. No se puede pensar en ninguna otra plenitud que se pudiera unir a esta forma, ni en ninguna otra forma que pudiera abarcar esta plenitud.

2. Persona y espíritu

La investigación del sentido del ser nos ha llevado hasta el primer ser: el *ser en persona*, y también en tres personas. Para comprenderlo en la medida en que es todavía posible una comprensión, y para obtener una nueva comprensión del ser finito, partiendo del primer *ser*, hemos aclarado lo que es necesario entender por *persona*. Pero el ser en persona en cuanto tal y por consiguiente el primer ser mismo siguen siendo para nosotros más oscuros si no llegamos a poner en una mayor claridad otra cosa más de lo que hemos ya considerado, a saber, la *esencia del espíritu*. Hemos concebido el ser divino como espiritual. Y si hemos considerado la persona en cuanto a soporte de una naturaleza *dotada de razón*, su naturaleza espiritual aparece entonces expresada también, porque *espíritu* y *razón* parecen convenir uno al otro inseparablemente. Ahora bien, ¿qué significa *espíritu*? Hemos tratado de responder a esta pregunta de diversas maneras.[21] Hemos designado lo espiritual como lo no espacial y lo no material; como lo que posee una interioridad en un sentido completamente no espacial y permanente *en sí*, cuando sale completamente de sí mismo. Este *salir de sí* le es de nuevo esencial: es la *pérdida total de sí*, no que no posea ningún *él*, sino que da enteramente su *él* sin perderlo, y en este don se revela totalmente, por oposición a la naturaleza escondida del alma. En el don de sí total de las personas divinas, por medio del cual cada una se despoja enteramente de su esencia y, sin embargo, la conserva perfectamente, por el que cada una está enteramente en ella misma y enteramente en las otras, tenemos ante nosotros el espíritu en su realización más pura y perfecta. La divinidad trina *es* el propio *reino del espíritu*, en pocas palabras lo *supraterrestre*. Toda espiritualidad o don del espíritu por parte de las creaturas significa una *elevación* en este reino, ciertamente en sentidos diferentes y diversas maneras.

Sin embargo, las otras formas fundamentales del ser poseen, en el reino del espíritu, su imagen primitiva, y no puede ser de otra

21 Véase el capítulo IV, apartado 3, *s* y apartado 4, *h*.

manera si el reino del espíritu coincide con el primer ser, y si *todo* ser significa una *participación* del primer ser, puesto que toma su punto de partida de él y se encuentra predestinado en él. Si llamamos *vivo* a un ente que posee su esencia en una forma *nacida fuera de él*, debemos decir que Dios tiene un verdadero cuerpo (naturalmente no un cuerpo físico sino un cuerpo espiritual), porque posee toda la plenitud de su esencia en una forma (*Gestalt*) realizada, manifiesta, luminosa y, a pesar de su infinitud, circunscrita por Él mismo, puesto que tiene la plena dirección de sí mismo. Aquí no existe nada de *pre-real*, nada que esté primero en la espera del ser informado. Y sin embargo, lo psíquico, en cuanto *creador* y *fuente de vida*, encuentra también su arquetipo en Dios, puesto que la vida divina toma su fuente de ella misma, de un modo eternamente nuevo y brota de su propia profundidad.[22] Si la vida divina estuviese fija e inmóvil, no sería *vida*; es, sin embargo, la vida por excelencia y toda vida terrestre no es más que una imagen lejana. Las tres formas fundamentales del ser real en su unidad, ¿no deberían estar ligadas de la manera más estrecha a la Trinidad? Al Padre, de quien proceden todas las cosas, pero que no procede más que de sí mismo, al Creador, correspondería el ser psíquico; al Hijo, en cuanto forma esencial *nacida*, correspondería el ser corporal, y lo que se derrama de una manera libre y desinteresada amerita en un sentido particular el nombre de *espíritu*. Así encontramos en todo el campo de lo real, un despliegue existencial trinitario.

¿Cuál es el lazo entre la espiritualidad y la personalidad? Por persona hemos entendido el soporte de la esencia y específicamente el sujeto de una naturaleza *dotada de razón*. El hecho de poseer la razón distingue a la persona de la hipóstasis en cuanto soporte de la esencia en el sentido amplio. Si existe entre las dos una diferencia verdadera, ésta aparecerá necesariamente en el caso en que una *forma vacía* y su *plenitud* no estén sólo unidas exteriormente, sino ligadas esencialmente la una a la otra; en este caso, no solamente la naturaleza sino también el *soporte* deben ser una cosa particular. Es lo que anteriormente hemos llamado el *yo* soporte de su vida. En él se produce un brote de vida interior (*vida interior* en cuanto opuesta a la vida que se expresa en la formación material de los llamados *seres vivientes*); es el yo que vive *en* esta vida y la experimenta como *suya*. Es evidente que la significación del término so-

[22] Véase H. Conrad-Martius, *Realontologie*, nota 8, pp. 94 y ss.

porte es diferente aquí de la del soporte de la esencia en una cosa: la *vida* no sólo es soportada, sino que el soporte mismo es vida y a esta vida pertenece una *apercepción** de sí misma, aunque no sea necesariamente un *conocimiento* de sí misma (en el sentido estricto de una captación conceptual) ni una *conciencia* cuya naturaleza es tal que de ella pueda proceder un conocimiento conceptual. Hay por consiguiente una vida del yo, y también una *apercepción*, que no se podría asimilar ni a una aprehensión conceptual ni a una comprensión de sí mismo. Por eso no se puede hablar aquí ni de *percepción* ni de *razón*. En efecto, hablamos de razón donde domina una norma interior del ser que es comprendida. Seguramente, cuando un ente es regido por la norma inteligible y se conforma con ella pero que no puede comprenderla, hablamos de razón escondida.

Pero se llama *dotada de razón* a una creatura que puede comprender la norma de su ser propio y someterse a ella por su comportamiento. Conviene agregar a eso el *entendimiento* o don de comprensión y la *libertad* que es el don de informar por sí mismo el comportamiento propiamente dicho. Si el hecho de poseer la razón pertenece al ser personal, entonces la persona en cuanto tal posee también necesariamente el entendimiento y la libertad. Llegamos así a la separación del yo y de la persona: el yo no es necesariamente un yo personal. Al contrario, toda persona debe ser un yo: es decir, ser consciente de su ser propio, puesto que esta percepción se desprende del hecho de poseer la razón. Lo que nos interesa ahora es comprender la especie particular de *soporte* que se encuentra en el ser personal. Si pertenece al yo el que su vida brote de él y que experimente esta vida como la suya propia, entonces el yo personal debe poder además comprender su vida e informarla libremente por sí mismo. Así comprendemos que Dios, quien en su libertad perfecta informa su propia vida y que es enteramente luz (para quien no hay nada escondido), debe ser una persona en el sentido más elevado. Puesto que la vida personal es un salir fuera de sí y al mismo tiempo un ser y un permanecer en sí mismo —estas dos propiedades que caracterizan la esencia del espíritu—, el ser personal es igualmente un ser espiritual. Pero conviene entonces formular la pregunta siguiente: ¿El ser personal coincide absolutamente con el ser espiritual? ¿Es concebible un ser espiritual impersonal?[23] ¿Y aquello

* (Fil.) Percepción acompañada de atención consciente. [N. del T.]

23 Véase el apartado 4 de este capítulo.

cuyo soporte es la persona es necesariamente un ser puramente espiritual?[24] Tal cuestión se relaciona con el problema de saber cómo la persona es el soporte de su *esencia*. Cuando hemos interpretado a la persona como *yo* y el *yo* como soporte de su propia vida, hemos llegado a caracterizar la manera particular en la que la persona es el soporte de su *vida*. En Dios no hay ninguna diferencia entre la vida y la esencia, ni tampoco entre el ser y la esencia. Pero en donde la esencia y la vida no coinciden, el *soporte* de una y de otra se traducirá por una cosa diferente.

3. EL SER-PERSONA HUMANO

Así hemos sido conducidos a la particularidad del ser-persona de las personas creadas y finitas. Los espíritus puros en cuanto tales están evidentemente más cerca de Dios que los hombres. En razón de la mayor simplicidad de su esencia, la investigación referente a este tema parece facilitado. Sin embargo, es completamente natural que tomemos nuestro punto de partida donde nos está más próximo, a saber, la naturaleza humana. Y desde el punto de vista puramente objetivo, ella tiene un lugar especial, porque —dado el nexo entre el espíritu y la materia— toda la creación está comprendida en ella. Si hablamos aquí de la *naturaleza* del hombre, pensamos en la esencia del hombre en cuanto tal, comprendido aquí el hecho de que él es persona. La esencia es, según nuestras anteriores investigaciones, la quididad, lo que hace que el hombre sea hombre. ¿Qué pertenece al ser-hombre del hombre, y en qué sentido se puede decir que "soporta" su ser hombre?

a. El ser humano en cuanto espíritu, alma y cuerpo. Particularidad de la vida del espíritu humano

El ser humano es un ser que posee un cuerpo, un alma y un espíritu. En cuanto el hombre es espíritu según su esencia, sale de sí mismo con su "vida espiritual" y entra en un mundo que se abre a él, sin perder nada de sí mismo. *Exhala* no sólo su esencia —como todo producto real— de una manera espiritual expresándose él mismo

[24] Véase el párrafo siguiente.

en forma inconsciente, sino que además actúa personal y espiritualmente. El alma humana *en cuanto* espíritu se eleva en su vida espiritual por encima de sí misma. Pero el espíritu humano está condicionado por lo que le es superior e inferior: está inmerso en un producto material que él anima y forma en vista de su forma corporal (*Leibgestalt*). La persona humana lleva y abarca *su* cuerpo y *su* alma, pero es al mismo tiempo llevada y abarcada por ellos. Su vida espiritual se eleva de un fondo oscuro, sube como una llama de cirio brillante pero nutrida por una materia que no brilla. Y brilla ella sin ser absolutamente luz: el espíritu humano es visible para sí mismo, pero no es del todo transparente; puede iluminar otra cosa sin atravesarla enteramente. Ya hemos conocido sus tinieblas:[25] el espíritu conoce por su propia luz interior su vida presente y en gran parte lo que ha sido antes su vida presente, pero el pasado comporta lagunas y el porvenir no puede ser previsto con probabilidad segura sino parcialmente: en gran parte es incierto e indeterminado, aunque es perceptible en esta incertidumbre y en esta indeterminación. Su origen y su meta son absolutamente inaccesibles (si nos atenemos a la conciencia que depende de la vida misma sin ayudarnos de la experiencia de otros, del pensamiento intuitivo y del razonamiento o de las verdades de fe; éstos son medios de los cuales el espíritu puro no tiene necesidad para conocerse a sí mismo). Y la vida inmediata y cierta del momento presente es el cumplimiento fugitivo de un instante que cae rápidamente y pronto se nos escapa por completo. Toda la vida consciente no abarca *mi ser*; se parece a una superficie iluminada por encima de una profundidad sombría, que se manifiesta a través de esta superficie. Si queremos comprender el ser persona humano, debemos hablar de penetrar en esta profundidad sombría.

b. Vida del yo y ser en cuanto cuerpo y alma

Podemos distinguir dos áreas en las que el espíritu humano penetra en su vida despierta y consciente: el mundo exterior y el mundo interior. (Por encima de esas dos áreas, hay caminos que conducen

[25] En cuanto que ellas conciernen a la capacitación inmediata de la vida misma; no nos ocupamos aquí de las lagunas y de las insuficiencias en el conocimiento de objetos extraños al yo.

a un *área más elevada*: la del ser divino.) El mundo *exterior* puede ser comprendido en dos sentidos: o bien todo lo que no pertenece al *yo*, a la unidad monádica de mi ser, y en este caso comprendería también los mundos interiores de otros espíritus; o bien lo que es sólo accesible a la percepción exterior, al mundo del cuerpo con todo lo que le pertenece: en este caso los mundos interiores de otras personas pertenecerían también al mundo *interior*. Limitamos nuestra observación primero al mundo interior propio. Por esta expresión entendemos ahora no sólo la vida consciente del yo —la vida presente y, a partir de ella, la vida pasada y futura, la unidad de la *corriente de experiencia*— sino también lo que no es inmediatamente consciente y de donde surge la vida consciente. Yo reflexiono en un problema difícil y trato en vano de encontrar una solución. En fin, lo abandono, puesto que hoy *estoy atolondrado*. No puedo percibir mi tontería por los sentidos externos (hacemos abstracción de los aspectos perceptibles exteriormente de lo que puede dar al cuerpo); no puedo tampoco estar *inmediatamente consciente*, como el hecho de pensar que la manifiesta. Pero la *experimento*, ella se me comunica de la misma manera como experimento un cuchillo embotado que rehusa cortar el pan. La forma original de tal experiencia es el punto de partida de juicios y conclusiones ulteriores y, conservada en la memoria, nos conduce a reunir un conjunto sólido de experiencias que nos permiten *conocernos a nosotros mismos*. Esta forma la llamamos con Husserl *percepción interior*. Es completamente distinta de la conciencia que acompaña inseparablemente la vida del yo (es decir, *la vida del yo puro*), pero desempeña un papel indispensable en su relación. Lo que percibo interiormente y que comprendo mejor y mejor en el curso de mi vida es un algo cosista.* Posee cualidades estables: dones que provienen del entendimiento, por ejemplo, una facilidad más o menos grande de percepción, una precisión de juicio, una capacidad de descubrir síntesis; pasa por estados diferentes de una duración más o menos larga (alegría y espíritu de empresa o tristeza e inhibición); actúa de diversas maneras, sufre influencias externas y ejercita él mismo una irradiación que supera su propio mundo interior y se inserta así en el conjunto causal de todo el mundo de la experiencia. He aquí sólo algunas indicaciones para atraer la atención sobre un ente de estructura sumamente complicada. La pequeña experiencia de donde hemos

* *Chosiste*, en francés; *dingartiges Etwas*, en alemán. [N. del T.]

partido podrá conducirnos todavía más lejos en diferentes direcciones. He constatado que *hoy* estoy atolondrado. Entonces: he sido más inteligente en otra ocasión, y espero serlo de nuevo mañana. No se trata de una cualidad que no se puede cambiar, sino de una cualidad pasajera. Y creo igualmente conocer la razón de esto. Mi cabeza se siente ahora tan pesada como si la cubriera una neblina. Esta constatación nos obliga a dirigir nuestra mirada a un área enteramente nueva. El hecho de que la cabeza tiene relación con el pensamiento, concierne a la gran serie de cuestionamientos sobre la relación entre el alma y el cuerpo. ¿Qué es el alma? ¿Qué es el cuerpo? ¿Es el alma un algo que percibo y que experimento interiormente o es ella el todo constituido de un cuerpo y de un alma? Se presenta un conjunto de preguntas inquietantes. Tratemos sólo de penetrar en ellas hasta el punto en que se hace perceptible la particularidad de la persona humana, y por ella la del ser-hombre.

La cabeza, así como el cuerpo entero, es una cosa física, perceptible para los sentidos externos. Pero mi percepción está sometida allí a limitaciones extrañas que no aparecen a propósito de otros cuerpos. Respecto a él no poseo una libertad entera de movimiento, no puedo observarlo por todos los lados, puesto que no puedo *separarme de él*. Al contrario, no dependo respecto a él solamente de la percepción externa. Lo percibo también de dentro, porque es el *cuerpo animado* (*Leib*) y no sólo la *masa corporal* (*Körper*); es *mi* cuerpo y me pertenece como no me pertenece nada de lo exterior. Habito en él como en mi domicilio *innato*, siento lo que pasa en él y con él, y al mismo tiempo lo percibo. La sensación de los procesos físicos es también *mi vida* como mi pensamiento y mi alegría, aunque se tratese de manifestaciones vitales de una especie totalmente diferente. El frío que recorre mi piel, una presión en la cabeza, un dolor en un diente, no los efectúo como una operación intelectual deseada y esas sensaciones tampoco suben de mis profundidades como la alegría, sino que yo estoy en ello: lo que toca mi cuerpo me toca también a mí y precisamente en donde esto lo toca. Estoy presente en todas las partes de mi cuerpo en donde actualmente siento una cosa. El hecho de sentir puede sobrevenir de manera *impersonal*; por ejemplo, la sensación pura de los sentidos que no alcanza propiamente hablando al yo espiritual. El sentir o el tocar se hace consciente en cuanto que es afectado por ello: lo que permite al yo ver y constatar (intelectualmente) la sensación. Pero sentir y hacerse

consciente son dos cosas diferentes. Partiendo de allí llegamos a comprender la posibilidad de una vida de puras sensaciones que no toma jamás la forma de la vida del yo personal así como podemos suponerlo en los seres puramente sensitivos. Por otra parte, los procesos corporales *pueden* ser incluidos en la vida personal; cada paso, cada movimiento de la mano, tomados libre e intencionalmente, constituyen actos personales que se refieren a un mismo cuerpo *sentido* y comprendido como co-agente. En cuanto instrumento de mis actos, el cuerpo pertenece a la unidad de mi persona.[26] El yo humano no es solamente un *yo puro*, ni únicamente un yo espiritual, sino también un yo corporal.

Ahora bien, lo que es corporal no es jamás *solamente* corporal. Lo que diferencia el cuerpo animado de una simple masa corpórea es la existencia de un *alma*. Allí en donde hay un cuerpo animado, existe también un alma. Y recíprocamente, donde hay un alma, existe también un cuerpo animado.[27] Un objeto físico sin alma es sólo una masa corporal y no un cuerpo animado viviente. Un ser espiritual sin cuerpo físico es puro espíritu y no alma. Quien no quiere hablar de *alma* a propósito de las plantas no debe tampoco concederles un cuerpo animado. Deberá emplear otro término para distinguir estos productos materiales animados de las otras cosas inanimadas. Conocemos la concepción tomista del alma que —con Aristóteles— ve en el alma la forma esencial de todo ser viviente y distingue diferentes grados en dicha formación; en efecto, ésta puede producir solamente una materia viva o igualmente una vida *interior*, y además esta vida interior puede ser sensitiva o espiritual. Según la jerarquía de sus acciones, las almas de la planta, del animal y del hombre se distinguen unas de otras (alma vital, alma sensitiva y alma racional). Cada grado superior realiza la obra del grado inferior, agregando allí lo que es su tarea particular. Hemos explicado el sentido de la forma[28] diciendo que da al ente su determinación de esencia: en cuanto al producto material inanimado, se trata de una particularidad específica de su ser material, de su modo especial de formación y de realización en el espacio, de su movimiento, de su

[26] No sólo en esta propiedad, pero los consideramos por el momento en este sentido.

[27] La separación del cuerpo y del alma en la muerte es el seccionamiento de una unidad natural y no puede anular su coherencia. Las dos partes pierden algo de su naturaleza.

[28] En el sentido aristotélico-escolástico, no se comprende por eso una *forma vacía*. Véase el capítulo IV, especialmente el resumen en el apartado 5.

acción y del sentido espiritual que se manifiesta en la particularidad de su expresión en el espacio por medio de formas. La diferencia específica de las formas *vivas* respecto a las formas inanimadas es su fuerza superior a la materia, capaz de unir una multiplicidad de productos materiales ya existentes, de cambiarlos y de hacer un todo organizado con ellos; la unidad así elaborada es mantenida en un metabolismo continuo y así se prolonga. "*Su ser es vida,* y *la formación de la materia* en tres grados, transformación de materias constitutivas, formación de sí mismo y procreación *es* también *vida*."[29]

Es necesario considerar bien lo que distingue la *vida* en este sentido —el ser de los productos materiales vivos *en cuanto* vivos— de la vida de los puros espíritus. La *vida vinculada a la materia* es el devenir de un ente que debe primero entrar en posesión de su esencia que *se desarrolla* y que está en vía de llegar a ser plenamente él mismo. La vida espiritual es un despliegue de la esencia en cuanto a la actividad de lo que es perfecto en su manera de ser.[30] De nuevo nos encontramos ante una *analogía*; el nombre de *vida* no es simplemente utilizado en un doble sentido, sino que tiene un contenido común en los dos casos. Se trata de un ser que posee un movimiento autónomo que proviene del fundamento mismo de su propia esencia. En uno de los casos, es un movimiento en el que el ente —en cuanto que llega a ser— se vuelve sobre sí mismo; en el otro caso, es un movimiento en el que sale —en cuanto perfecto— de sí mismo, se da sin abandonarse y sin perderse: en los dos casos, se trata de *copias* que *participan* con mayor o menor plenitud de vida del ser divino.

Hemos afirmado (con Hedwig Conrad-Martius) que la particularidad del *alma* consiste en ser el propio *núcleo* del ser vivo y la fuente escondida de donde este ser vivo toma su ser para aparecer como forma visible.[31] El producto material inanimado llega a ser un real que aparece por sí mismo y es autónomo, formado de una manera especial y uniforme, pero no a partir de su propio núcleo de algo interior. En el caso del espíritu finito puro, al contrario, no se puede hablar de un núcleo del ser; no posee un *exterior* al cual estaría ligado naturalmente y que correspondería al interior de

[29] Véase el capítulo IV, apartado 5, *a*.
[30] Véase el capítulo IV, apartado 5, *b*.
[31] Véase el capítulo IV, apartado 4, *b* y apartado 5, *b*.

donde sería formado. Y tampoco se forma a partir de un fondo escondido.

Reafirmamos en primer lugar que el *alma* es el núcleo del ser de los productos materiales vivos, de todo lo que *lleva en sí la potencia de autoformación*.[32] Pero una realización todavía más verdadera del nombre de *alma* se encuentra donde el *interior* no es sólo el punto central y el punto de partida de la formación exterior, sino donde el ente se abre hacia el interior, allí donde la *vida* no es ya solamente una formación de materia sino un ser en sí mismo, en donde cada alma es un mundo interior cerrado en sí mismo sin estar desvinculado del conjunto corporal y del mundo real entero. Es ya la simple alma sensitiva que no tiene una vida espiritual comparable con los espíritus puros. Su vida psíquica está completamente ligada al cuerpo y no se eleva por encima de la vida corporal como si pudiese separarse para vivir de una manera autónoma. Experimenta y siente lo que le pasa al cuerpo. La respuesta viene de adentro, del núcleo de la vida por movimientos y por acciones instintivas, útiles para el crecimiento y la conservación de la vida física. Sin embargo, sería falso considerar el alma del animal solamente como una *organización* al servicio del cuerpo y como subordinada a él. Aquí hay equilibrio entre lo externo y lo interno, mientras que en la planta lo externo prevalece netamente y en el hombre el alma tiene una vida distinta del cuerpo y una significación propia. El animal es una unidad de forma físico-psíquica, su manera de ser se expresa de dos maneras, a saber, en las cualidades físicas y en sus cualidades psíquicas, y se manifiesta en su conducta física y psíquica. Se mantiene como un todo dentro de todo lo que le rodea y en cuanto todo se relaciona según su propia manera de ser. Se relaciona a partir del punto más íntimo de su ser, allí donde se opera la respuesta del alma a las impresiones exteriores que recibe. Es un centro *vivo* en donde todo converge y de donde todo toma su punto de partida: el juego de las *excitaciones* y de las respuestas constituye la *vida del yo*. Pero no es ni una experiencia ni una toma de posición libre: este yo está entregado al mecanismo de su vida; depende de él y no se mantiene ni por debajo ni por encima de una manera personal.

[32] Véase el capítulo IV, apartado 5, *b*.

c. Cuerpo, alma, espíritu, "el castillo del alma"

En el alma humana se ha operado este resurgimiento. La vida interior está consciente, el yo despierto, el ojo del espíritu mira hacia el interior y hacia el exterior; puede asumir con inteligencia todo lo que va hacia él; dotado de una libertad personal, puede responder de tal o cual manera. *Puede* obrar así y *porque* lo puede, el hombre es una persona espiritual. Es el *soporte* de su vida en el sentido eminente de *dirigirla personalmente*. Sin embargo, no hace uso enteramente de su libertad, sino que se abandona en gran medida a los sucesos y a las *tendencias* como un ser sensible. Y en efecto, *es* ser sensible, incapaz de transformar toda su vida en una acción libre. El espíritu puro creado, está limitado solamente en su libertad por el hecho de no tener su ser por sí mismo sino de recibirlo, y de recibirlo a través de toda la duración de su ser como un don constantemente renovado. Toda libertad en las creaturas es una libertad condicionada, mientras que el ser del espíritu puro es plenamente vida personal y un libre compromiso de sí mismo. Conocer, amar, servir —y la alegría experimentada en el conocimiento, el amor, la acción— todo esto es al mismo tiempo recibir y aceptar, donación libre de sí mismo en esta vida dada. Para el hombre, existe sólo un campo de la libertad que no coincide con toda la envergadura de su ser. El alma es el *centro* en un nuevo sentido: la mediación entre la espiritualidad y la vida del cuerpo por una parte y de los sentidos por otra.

La división tradicional tripartita: cuerpo–alma–espíritu, no debe entenderse como si el alma del hombre fuese un tercer reino entre otros dos que existen independientemente de ella. En ella, la espiritualidad y la vida sensible coinciden y se enlazan. He aquí lo que separa el ser particular del alma sensible y el espíritu puro y el alma espiritual. El hombre no es ni animal ni ángel, puesto que es los dos en una sola persona. Su vida corporal sensible es diferente de la del animal y su espiritualidad es diferente de la del ángel. Ya hemos hablado de ello incidentalmente. Siente y experimenta lo que se hace en el cuerpo y con él, pero esta sensación es *consciente* y destinada a llegar a ser una *percepción comprensiva* del cuepo y de los procesos físicos, así como de una percepción de lo que *cae bajo los sentidos* del mundo exterior. La percepción es ya conocimiento y una especie de acción del espíritu.

El conocedor se pone en presencia de lo conocido, el cuerpo mismo —y no sólo el mundo exterior— se convierte en *objeto*, pero un objeto de un género particular: el yo se separa del cuerpo en cierta manera y se eleva por su libertad personal por encima de su corporalidad y por encima de sus sentidos; en verdad, *en cierta manera*, porque permanece ligado a ella. La vida espiritual brota siempre de nuevo de la vida de los sentidos y no descansa sobre su propio fundamento, pero el yo tiene la posibilidad de fijarse en un *ser superior* y de dirigir libremente desde allí lo *inferior*. Puede, por ejemplo, tomar como meta la exploración cognitiva de su propio cuerpo y de su propia vida sensible. Aprende las posibilidades de servirse del cuerpo y de los sentidos como instrumentos para conocer y actuar, ejercitarlos en vista de ciertos fines y transformarlos en instrumentos siempre más perfeccionados. Tiene también la posibilidad de suprimir movimientos sensibles, de retirarse lejos de la vida corporal y sensible y de sustentarse más en la vida del espíritu. La vida espiritual es el campo más auténtico de la libertad: aquí el yo puede realmente engendrar una cosa partiendo de sí mismo.

Lo que llamamos *acciones libres*: una decisión, la realización voluntaria de una acción, la aceptación querida de un pensamiento espontáneo, la ruptura consciente de una secuencia de pensamientos, una petición, una oración, un consentimiento, una promesa, una orden, una sumisión; todo esto constituyen acciones del yo, múltiples en su sentido y en su estructura interior, pero todas con uniformidad; en efecto, por ellas el yo da un contenido y una dirección a su ser y *engendra*, en cierto sentido, su propia vida al comprometerse él mismo en una dirección definida y al entregarse a cierto contenido de experiencia. Con esto él no se convierte en su propio creador, ni llega tampoco absolutamente a ser libre: la libertad de determinarse a sí mismo le es *dada*, así como también la vitalidad que él desarrolla en la dirección escogida: cada acción es una respuesta a una sugestión y a la aceptación de un ofrecimiento. Sin embargo, los actos libres guardan como particularidad el compromiso consigo mismo, que es la forma más particular de la vida personal. Toda influencia querida sobre el cuerpo y toda acción formadora sobre el mundo exterior que se sirve del cuerpo como instrumento, descansa sobre el hecho de que la libertad no está limitada al campo puramente espiritual y que éste no es un campo cerrado en sí. El fundamento sobre el cual se elevan la vida espiritual

y la actividad libre y en el que ellas permanecen comprometidas se les da como *materia*; y ellas aclaran, forman y utilizan este fundamento. La vida física y sensible del hombre está formada de una manera personal y se convierte en una parte de la persona. Sin embargo, no cesa jamás de ser un *fondo oscuro*. La tarea de la espiritualidad libre consiste en iluminarlo más y más, y en formarlo de una manera más personal durante toda la vida.

Pero lo psíquico no se capta tampoco en su último sentido. El alma es el "espacio" en medio del todo formado por el cuerpo, el alma y el espíritu. En cuanto alma sensible, habita en todos los miembros y partes del cuerpo, recibe de él y obra sobre él formándolo y manteniéndolo. En cuanto principio espiritual, ella trasciende más allá de sí misma y mira un mundo situado más allá de su propio yo: un mundo de cosas, de personas, de hechos; se comunica con él inteligentemente, y de él recibe impresiones; en cuanto alma en el sentido propio, habita en sí misma, y en ella el yo personal está como en su propia casa. En ella se reúne todo lo que proviene del mundo de los sentidos y del espíritu, en ella se hace la explicación interior con esos elementos; se toma posición, se saca de él lo que llegará a ser su propiedad personal y lo que formará parte de ella misma, lo que —por emplear una metáfora— se hace carne y hueso en ella. El alma, como "castillo interior", tal como la describe nuestra santa madre Teresa,[33] no es puntiforme como el *yo puro*, sino que es un "espacio" —un *castillo con muchas moradas*— donde el yo puede moverse libremente saliendo o retirándose más al interior. No es un "espacio vacío", aunque pueda penetrar allí una plenitud, y deba incluso estar allí acogida si ella quiere desarrollar su vida propia. El alma no puede vivir sin recibir; se nutre de los contenidos que asimila espiritualmente *por experiencia*, igual que el cuerpo vive en los materiales que transforma. Pero esta imagen nos muestra más claramente que la del espacio que no se trata sólo de llenar un

[33] Véase en la edición antigua de Pustet, *Schriften der hl. Teresia von Jesu* (Escritos de santa Teresa de Jesús), t. IV (en la nueva edición aparecida en las ediciones Kösel-Pustet desde 1933, el "castillo interior" está en el tomo V).

La santa madre Teresa describe simplemente el castillo interior como la morada de Dios y muestra lo que ella misma experimentó cuando el Señor mismo llama al alma que se ha abandonado al mundo exterior, que la atrae más y más hasta poder unirse a ella en su propio centro. La autora estaba lejos de las consideraciones siguientes: ¿la estructura del alma posee un sentido diferente al de habitación de Dios, o quizá exista otra "puerta" de interiorización además de la oración? Debemos responder afirmativamente a estas dos preguntas.

espacio vacío: el alma que asimila es un ente de una esencia (οὐσία) particular que asume a *su manera* y asimila lo que ha recibido. La esencia del alma con sus cualidades y sus facultades se abre en la experiencia vivida y asimila lo que necesita para llegar a ser lo que debe ser. Esta esencia con su modo de ser da al cuerpo y a toda actividad espiritual y personal, su rostro propio, y brota de él de una manera inconsciente e involuntaria.

d. Yo, alma, espíritu, persona

Yo, alma, espíritu, persona, con toda evidencia están ligados estrechamente. Sin embargo, cada una de estas palabras posee un sentido especial que no coincide enteramente con el de la otra. Por *yo*, entendemos el ente cuyo ser es vida (no la vida en el sentido de la formación de materia, sino en cuanto desarrollo del yo en un ser que surge de sí mismo) y que, en este ser, es consciente de sí mismo (en la forma inferior de la sensibilidad confusa o en la esfera más alta de la conciencia despierta). El yo no es idéntico al alma y tampoco al cuerpo. Habita en el cuerpo y en el alma, se encuentra presente en cada punto en que siente algo presente y vivo; sin embargo, tiene su sede propia en un punto determinado del cuerpo y en cierto "lugar" del alma,[34] y puesto que *su* cuerpo y *su* alma le pertenecen, se le confiere el nombre de *yo* al hombre entero. No toda la vida física constituye la vida del yo; el crecimiento y los procesos de nutrición, por ejemplo, se efectúan en una amplia medida sin que los sintamos, aunque experimentemos cierta cosa en conexión con estos hechos. La vida del alma tampoco es únicamente la simple vida del yo. El desarrollo y la formación del alma se llevan a cabo en gran parte sin que yo lo sepa por mi conciencia. Es posible que yo estime una experiencia dolorosa como *ya superada* y que no piense

[34] Véase Pfänder, *Die Seele des Menschen*, Halle, 1933, p. 20: "El sujeto psíquico tiene una *posición determinada* en el interior de su ambiente *consciente*. Por una parte es, en cierto sentido, el centro de su propia alma y de su propia vida del alma. Por otra, se encuentra detrás de los ojos, casi a la mitad de la cabeza [...] El sujeto *se acerca a sí mismo* cuando se mueve hacia el centro de la cabeza a partir de las otras partes de su propio cuerpo. Desde este lugar de la cabeza el sujeto psíquico se orienta en su propio cuerpo y en el resto consciente de su cuerpo. Por eso las miradas de los demás hombres y también de algunos animales se vuelven hacia este lugar en la cabeza, detrás de los ojos, cuando quieren dirigirse al sujeto psíquico mismo".

más en ella durante largo tiempo. Pero de pronto, el recuerdo evocado por una nueva experiencia y la impresión sentida y los pensamientos que despierta me hacen comprender que ha trabajado ella todo el tiempo en mí, incluso que yo no sería sin ella lo que soy ahora: *en mí*, a saber en mi alma, en una profundidad escondida la mayor parte del tiempo y que no se abre más que rara vez. La vida del yo despierta y consciente es el camino de entrada al alma y a su vida escondida como la vida de los sentidos es el camino que conduce al cuerpo y a su vida escondida. Se trata de un camino de acceso, puesto que es una manifestación de lo que pasa en el alma y una realización de su esencia. Todo lo que vivo proviene de mi alma, se debe al encuentro del alma con una cosa que hace *impresión* en ella. Su punto de atracción o de partida en el alma se puede encontrar más en la superficie o en la profundidad. El dónde y esta orden dada por el alma y transmitida al cuerpo se manifiestan *por medio* de la experiencia vivida que asciende y *en* esta experiencia, ya que el alma se abre a ella y permite a todos esos factores llegar a su ser actual, vivo y presente. Esto se lleva a cabo ya en la dirección original de la experiencia, antes de que una mirada echada hacia atrás (una reflexión) se vuelva hacia la experiencia vivida, señalando, llamando la atención, observando o analizando; igual, la forma más original de la *conciencia* acompaña la vida del yo sin separarse de él como una *percepción* especial y sin volverse hacia ella. Por eso todo hombre comienza a conocerse ya por su vida despierta y sin hacer de sí un objeto, sin observarse ni analizarse para conocerse a sí mismo. La conciencia original se percibe a sí misma o se entrega a la *introspección*, cuando el yo sale de la experiencia primitiva y hace de ella un objeto. (Autopercepción e introspección no coinciden, porque a la autopercepción pertenece también la percepción del cuerpo, y la percepción externa permite acercarse al cuerpo por medio de fenómenos de expresión corporales y además se puede acercar al alma por lo exterior.) El alma se aparece entonces al yo como un algo *semejante a un objeto*, una cosa *sustancial*, con cualidades durables, con facultades que pueden y necesitan ser elaboradas e intensificadas, con actividades y estados cambiantes. Pero el yo descubre así su propio rostro, porque se encuentra en lo que constituye el *soporte* de la experiencia vivida, en lo que realiza las acciones y en lo que sufre las impresiones. El yo, del que brota toda la vida del yo y que en ello se hace consciente de sí mismo, es el mismo que aquel a

quien pertenecen el cuerpo y el alma; los abarca y los estrecha espiritualmente. Lo que constituye la forma del objeto vacío para el objeto *inanimado*, concierne aquí al yo vivo, personal y espiritual. Por *persona* hemos entendido el yo consciente y libre. Es *libre*, porque es *dueño de sus actos*, porque determina por sí mismo su vida bajo la forma de *actos libres*. Los actos libres son el primer campo de dominio de la persona. Pero toda la naturaleza *humana* que le es propia le pertenece, puesto que ella influye por su acción sobre la formación del cuerpo y del alma. Y como puede influenciar igualmente a todo el mundo que la rodea por acción psicofísica, posee allí un campo de potencia que puede llamar *lo mío*. La vida del yo está constituida por lo que la persona realiza libre y conscientemente, pero emite sus actos desde una mayor o menor profundidad: la decisión de un paseo, por ejemplo, proviene de una capa mucho más superficial que la decisión para escoger una profesión. Esta profundidad es la del alma que se hace *viva* en la vida del yo; brilla, siendo que antes estaba escondida, pero sigue siendo misteriosa a pesar de su brillo. Lo que el hombre *puede* en cuanto persona libre, lo experimenta sólo cuando lo hace o lo anticipa en cierta manera cuando el acto se presenta como una *exigencia*. El nexo entre el yo, la persona y el alma se torna más claro. Si el *yo puro* se toma como el *punto* de donde parte toda acción libre, y en donde toda impresión recibida se siente y se lleva a la conciencia, este modo de ver es quizá posible. Pero se hace abstracción del arraigamiento de la vida del yo en el fundamento de donde ella brota. El yo es como el punto de penetración desde la profundidad oscura y hacia la claridad de la vida consciente, al mismo tiempo que de la *posibilidad* o la *pre-realidad* a la plena realidad presente (de la potencia al acto). En la experiencia del *poder* el yo se da cuenta de las *fuerzas* que *duermen* en su alma y por las cuales vive él, y la vida del yo es la realización, el trabajo por el que esas fuerzas se hacen visibles. Hemos concebido a la persona en cuanto yo, que abarca el cuerpo y el alma, penetra por el entendimiento y domina por su voluntad como soporte levantado por debajo y por encima de todo lo psicofísico o como forma de plenitud que lo une todo. Sin embargo, hemos dicho que en general la forma vacía no puede subsistir sin plenitud y la plenitud no puede subsistir sin la forma; aquí este hecho se hace particularmente claro. La persona no podría vivir como *yo puro*. Vive de la plenitud de su esencia que, sin jamás poder ser enteramente esclarecida o

dominada, brilla en la vida despierta. Lleva esta plenitud y al mismo tiempo es llevada por ella como por su fondo oscuro. Aquí se muestra la particularidad de la persona *humana*: lo que ella tiene de común con el ser-persona de Dios y de los puros espíritus y lo que la separa de ellos. Dotada de una vida consciente y libre, que abarca y lleva su plenitud de esencia, se parece a los espíritus puros; sale de un fondo oscuro y es llevada por él, incapaz de formar personalmente su *"yo"*, de aclararlo y dominarlo, y se queda atrás; por otra parte, posee por su propia *profundidad* una perfección cierta en relación con los espíritus creados y una semejanza divina distinta de la de ellos.

Este ser curiosamente dividido se aclarará más todavía cuando tratemos de mostrar la relación entre el *espíritu* y el *alma*. Se designa el alma humana como una creatura espiritual y, en efecto, si se quiere dividir todo lo real en espíritu y materia, no hay ya otra posibilidad, porque no llena el espacio, ni cae bajo los sentidos como todo elemento espacio material. Al contrario, se distingue esencialmente de los espíritus puros en que está *ligada a la materia* por su naturaleza misma. En efecto, es la *forma del cuerpo*. No lo es sólo por sus facultades inferiores que comparte con el alma de las plantas y de los animales, sino por toda su esencia unificada en la que están igualmente arraigadas las facultades superiores: las que le pertenecen en propiedad y la aproximan a los espíritus puros.

"El espíritu en cuanto alma construye sin cesar al hombre como un ser siempre en movimiento y cambiante, de tal manera que lo que concierne al exterior sea realmente y siempre medido y formado por lo que es interior y más íntimo..."[35]

Esto último, lo que es "interior y más íntimo", es también lo "más espiritual", lo más alejado de la materia, lo que mueve el alma en su profundidad. Si esto nos parece maravilloso, debemos darnos cuenta de la otra gran maravilla que la acompaña, a saber, *que todo lo que es material está construido por el espíritu*, lo que no significa solamente que todo el mundo material es creado por el espíritu divino, sino que *todo producto material está lleno de espíritu*. Cada uno lleva su forma en sí en cuanto cosa de la naturaleza formada desde dentro, o bien se trata de una obra humana formada desde fuera y que lleva un significado por su figura (*Gestalt*). La forma que informa a la materia no es la

[35] Esta fórmula feliz es de un artículo titulado "Das Kartenlesen", por el P.D. Feuling o.s.b. en *Benediktinische Monatsschrift*, XVII, 1935, vol. 9/10, p. 393.

materia misma. Para comprender su relación con el espíritu, debemos considerar una significación más amplia de la palabra *espíritu*.

4. ACLARACIÓN ULTERIOR DE LA NOCIÓN DE ESPÍRITU; EL ESPÍRITU EN CUANTO SER Y VIDA (IDEA Y FUERZA)

Cuando consideramos el ser espiritual como vida libre, consciente y personal, hemos dicho que esta vida era la *forma más original* del ser espiritual. Tenemos la costumbre de hablar del *espíritu* igualmente en relación con los productos impersonales. Decimos de un libro que está *lleno de espíritu* y se ha hecho costumbre dividir la ciencia en ciencias de la naturaleza y en ciencias del espíritu.

Ahora bien, el objeto de las ciencias del espíritu no trata solamente de las personas y de la vida personal, sino de todo lo que ha sido creado por el espíritu humano. Debemos examinar ahora en qué sentido y con qué derecho sucede esto. Debemos también ver si lo que vale para las obras humanas se aplica igualmente a las obras del espíritu creador. Además, conviene pensar que hemos delimitado bien lo espiritual en un cierto sentido como un campo determinado de lo real con relación a lo material, pero que por otra parte lo hemos conocido como forma fundamental del ser que torna a los diferentes campos de lo real. Una melodía no es para nosotros una simple secuencia de sonidos que percibimos por nuestros sentidos. Un alma humana canta allí, exulta o llora, es dulce o áspera. Comprendemos su lenguaje que conmueve nuestra alma y la emociona. Es un encuentro con una vida semejante a la nuestra.

No se dice que el cantante o el violinista experimenta lo que expresa su canto o su ejecución. Aun el artista creador no tiene necesidad de expresar lo que ha vivido él mismo. Los artistas pueden ponerse a *vivir* una cosa que exige esta expresión y pueden expresarla. Esta cosa la comprendemos aun sin poner atención al artista que nos la presenta. Así podemos captar el sentido de un poema y podemos gozar sin ocuparnos del manuscrito que nos lo transmite ni de la personalidad del autor. Lo que expresan la secuencia de las palabras del poema y la secuencia de los sonidos de la melodía (los dos son apuntalados por *acentos* adecuados en la *composición*) es un *producto sensible* de un género particular: exige la adquisición de la vida en un alma, y el alma del artista así como la del oyente,

contribuyen a esta *realización*. Un breve acto de reflexión nos muestra nuevamente lo que ha sido aclarado ya en otro contexto: los productos sensibles no son creados por el hombre sino solamente modificados por él.

Tienen su ser propio *ideal* o *esencial* y posee cada uno una *materia* de donde son formados y por la cual son realizados. *Materia y realización* tienen todavía muchos sentidos: el sentido de la melodía es por un lado lo que hace de una serie de sonidos una estructura sonora (*Tongestalt*) dotada de unidad. Los sonidos exigidos constituyen una primera *materia* que les corresponde sin ser espacial: cada sonido es un producto material que tiene la posibilidad de entrar en una unidad de sentido más elevada.[36]

La secuencia de sonidos, por otra parte, puede realizarse como *resonante* en el tiempo y en el espacio, por la vibración del órgano vocal humano o de los instrumentos de música; se trata de una *formación que entra* en la realidad de la naturaleza y en una materia espacial. Sin embargo, la realización más verdadera es la entrada como contenido (*Gehalt*) en una *realidad de experiencia vivida*. Y la *materia* que se ofrece en esta meta es la *vida* del alma: su vida *espiritual*. El *espíritu es sentido y vida-en plena realidad: una vida llena de sentido*. Sólo en Dios sentido y vida se encuentran perfectamente unidos. En las creaturas conviene distinguir la plenitud de vida formada por el sentido y el sentido que se realiza en la plenitud de vida. La materia, en el sentido de plenitud de vida no es negación de espiritualidad, sino que pertenece al espíritu mismo. La plenitud de vida no formada es una *fuerza* inclinada hacia el ser espiritual (potencia) que debe ser todavía conducida al perfeccionamiento del ser.

El sentido sin plenitud de vida es una *idea* que se realiza sólo en el viviente. Ni el sentido ni la plenitud de vida perteneciente al espíritu conciernen a la materia espacial.[37] Más tarde volveremos a hablar más de esta materialidad no espacial. La vida llena de sentido es una vida desbordante e irradiante: tiene la forma del ser que llamamos *espiritual*.

¿Cómo se presenta la relación entre el sentido y la fuerza en los productos impersonales que se consideran como espirituales? Aclararemos solamente este punto cuando consideremos estos produc-

[36] Véase antes el doble significado de "materia" en cuanto que llena el espacio y en cuanto una cosa que permite una formación más extensa.

[37] Véanse los apartados 5 y 6.

tos en su relación con las personas espirituales. No se puede comprender su ser más que puesto en relación con el ser personal, que es su ser original, y que es conducido hacia allí. En el campo de este ser espiritual original nos falta todavía una formación importante: la de los *espíritus puros creados*.

5. Los espíritus puros creados

a. Posibilidad de tratar filosóficamente la angelología

Nuestras investigaciones sobre el ser finito nos han conducido al ser eterno en cuanto ser original y del que depende todo otro ser. Hemos admitido que este ser original es personal y hemos llegado enseguida al ser humano que nos es más familiar, y que nos puede hacer comprender mejor el sentido del ser-persona. Ahora bien, ¿qué significado debemos dar a lo que se llama los *espíritus puros* en el curso de nuestra investigación del sentido del ser? Aquel que no quiere alejarse del terreno de la experiencia como fundamento de todo conocimiento natural estará todavía dispuesto quizá a reflexionar sobre Dios dentro del cuadro de una investigación filosófica, puesto que debe admitir que las cosas de la experiencia, en su causalidad, presuponen una causa primera. Pero no estará inclinado a ocuparse de ángeles y demonios. Los filósofos de la Edad Media no tenían tales reservas. Cuando trataban de comprender la totalidad del ente, no podían dejar a un lado los buenos y los malos espíritus cuya existencia estaba afirmada como cierta en las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento por una multitud de testimonios.

Se sabía que los espíritus buenos nos ayudaban en todo instante con su asistencia amable y que los espíritus malos multiplicaban sus ataques peligrosos. Ya que las palabras reveladas constituyen el punto de partida de las consideraciones a propósito de los ángeles, se cree que se puede considerar como puramente teológicas todas las encuestas acerca de este tema y estimarlas como filosóficamente desprovistas de interés. Aun autores más recientes señalan el carácter especialmente teológico de la angelología de santo Tomás.[38] Se puede admitir sin discusión que en la *Summa theologica* la intención

[38] En la edición alemana de Tomás, t. IV, "Creación y mundo angélico", Salzburgo, 1936, pp. 499 y 559.

conductora es de orden teológico: los ángeles son tratados como una parte de la creación en la que tenemos ante nosotros la imagen de Dios más pura.[39] Sin embargo, Tomás no reniega aquí del filósofo, cuyo fin es el de escrutar el ente en todas sus formas de expresión. Y hace alusión a la posibilidad de llegar, por la vía natural del conocimiento, a estas creaturas sustraídas a nuestra experiencia inmediata.

"[...] Ya el solo hecho de que la inteligencia sea superior a la sensibilidad es una prueba, para la razón, de la existencia necesaria de algo que no sea corporal y que sólo la inteligencia puede captar [...]"[40]

Este pasaje indica primero seguramente que existe, en suma, algo espiritual y no sólo algo físico. Esto no prueba la *existencia* de los puros espíritus. Por otra parte, Tomás no ha dado pruebas de esta existencia, pero sí ha tratado de acercarse a ella por la razón natural. En efecto, faltaría algo de la perfección del mundo, de la jerarquía de las cosas creadas, si no existiesen seres espirituales fuera de los cuerpos y de los seres físico-psíquicos. Él presenta una lista de las razones de la existencia de los espíritus puros en la *Summa philosophica*[41] y ha mostrado así que se trata, según él, no de un problema únicamente teológico, sino también de un problema filosófico. No tenemos necesidad de buscar la razón de la existencia de los ángeles; lo que nos interesa, no es saber si realmente hay ángeles, sino lo que son esencialmente los espíritus puros y la relación de su ser con el ser divino. Debemos emprender tal investigación considerando simplemente lo que es posible. Poseemos la experiencia de los seres espirituales, a saber de nuestro propio espíritu y del de los otros hombres. En las relaciones de la vida natural y en la ciencia experimental —en la historia, por ejemplo— se trata sólo, para nosotros, de conocer la propiedad espiritual de tal o cual hombre o también de grupos humanos enteros tal como son en realidad.

En nuestra conducta frente al problema de la esencia que, a decir verdad, debe ser una actitud filosófica, nos preguntamos lo que es realmente el espíritu, y qué géneros de creaturas son posibles. Para considerar las *posibilidades* de la esencia y sus necesidades, nos es necesaria una base de experiencia. Partiendo de tal base, es posible

[39] *S. th.*, I, q. 50, a. 1.
[40] *Ibid.*, q. 50, a. 1, corp.
[41] *Summa contra gentiles*, II, p. 91 (en la edición alemana *Summe wider die Heiden*, Leipzig, 1935, II, pp. 398 y ss.).

nuestro estudio, pues toda experiencia encierra en sí un conocimiento de la esencia en cuanto indispensable e inseparable: está escondida y confusa, pero es susceptible de ser llevada a la luz y de ser esclarecida, y experiencia de lo espiritual implica cierta comprensión de lo que significa el *espíritu* simplemente. Así podemos ver nuestro espíritu humano en relación con lo que pertenece al espíritu en cuanto tal, y poner de relieve lo que es propio a todo hombre y lo que podría ser diferente en los otros espíritus. La posibilidad de distinguir en los datos de la experiencia lo necesario y lo contingente —contingente desde el punto de vista de la esencia genérica— nos hace entrever otras *posibilidades* de esencias diferentes de las precedentes. Y poseemos una fuerza espiritual que nos hace capaces de *imaginar* libremente tales posibilidades de esencias: es la fantasía o la imaginación. Su *libertad* no es arbitraria: está ligada a las leyes del ser y tiene como tarea elaborar posibilidades de esencia y no imposibilidades. Los cuentos y las leyendas nos dan a conocer muchas clases de seres espirituales diferentes a la naturaleza humana: los espíritus elementales —espíritus del fuego, del agua, ninfas, gnomos—, las hadas buenas y malas. Podemos examinar esas formas de imaginación creadora y libre con relación a las posibilidades esenciales auténticas, con relación a sus diferencias en presencia del espíritu humano, y podemos preguntarnos si el contraste entre esos seres y el espíritu humano nos ayuda a comprender mejor a este último. Pero los espíritus cuya realidad nos está atestiguada por la Sagrada Escritura, por la doctrina de la fe, y por la vida de la fe, y cuya acción ejerce una fuerte influencia en nuestra propia vida, para nosotros son mucho más importantes que esos seres legendarios.

Los *Padres de la Iglesia* se esforzaron por elaborar la forma de los ángeles apoyándose en las palabras de la Escritura que tratan de ellos. La descripción más completa nos la presentan los escritos del Areopagita.[42] Éstos constituyen la base de la angelología de la esco-

42 Los escritos conservados bajo el nombre de Dionisio Areopagita se encuentran en Migne, P. G., tomos III y IV: *De la jerarquía celeste; De la jerarquía eclesiástica; De los nombres divinos; De la teología mística* y diez cartas. Este conjunto de escritos forma un todo homogéneo que influyó de una manera decisiva en la teología y la mística de la Edad Media y sigue siendo siempre eficaz. El auto menciona además obras que no han llegado a nosotros, a saber: las enseñanzas teológicas que contienen su doctrina sobre la Santísima Trinidad. Él se nombra Dionisio y designa como su maestro y guía a Hieroteo, discípulo de san Pablo así como a san Pablo mismo. Por eso era lógico pensar en el Areopagita. Sus comentadores de la Edad Media

lástica. Santo Tomás utilizó muy ampliamente los escritos del Areopagita. No tenemos que tratar acerca de la relación entre santo Tomás y el Areopagita. Esta comparación exigiría una visión de conjunto del mundo en la cual la angelología se inserta aquí y allá. La intención de Dionisio (o del seudodionisio) es, según sus propias palabras, puramente teológica y aun exegética. Quiere mostrar lo que en la Biblia ha sido revelado acerca de los ángeles. No decimos con esto que sus escritos estén desprovistos de ciencia filosófica. Toda exégesis está condicionada por el espíritu de aquel que la emprende. Y es cierto que el autor de los escritos del Areopagita maneja las nociones de la filosofía griega como un órgano natural del espíritu. Pero las utiliza en cuanto instrumentos para sus investigaciones teológicas, y no actúa como filósofo.

Así como nosotros utilizamos la descripción de un viaje para instruirnos sobre un país desconocido, así queremos dejarnos conducir, por medio de esta doctrina de los ángeles sacada de la Escritura Sagrada, a una esfera del ser espiritual inaccesible a la experiencia. Después queremos investigar qué resultado da esta imagen para un conocimiento esencial del espíritu. (Juzgamos apenas necesario afirmar que no colocamos a la Revelación en el mismo plano que a la experiencia natural; en una descripción de viaje, ésta, en cuanto experiencia vivida por otros, nos sirve de fuente de conocimiento en lugar de nuestra propia experiencia. Ya que no se trata para nosotros de constataciones positivas, poco importa la fuente de donde tome nacimiento la imagen, desde el momento en que ella representa una posibilidad de esencia auténtica.)

(Alberto Magno, Tomás de Aquino, etc.) se atuvieron a esta opinión y sabios eminentes del XVI y del XVII (Baronio, Belarmino, Baltasar Corderius s.j., editor y traductor de los escritos del Areopagita) la defendieron contra la crítica humanista. Las investigaciones más recientes llevan a creer que los escritos en cuestión datan apenas de la época alrededor de 500 años después de Cristo (véanse especialmente los trabajos de J. Stiglmayer, s.j. y de H. Koch desde 1895, citados en el artículo sobre Dionisio Areopagita en *Lexikon für Theologie und Kirche*, editado por Buchberger, t. III, 2, Friburgo de Brisgovia, 1931, p. 334). Yo no me puedo pronunciar en esta materia. Pero me gustaría decir esto: los pretendidos escritos del Areopagita son una alabanza admirable a la grandeza y al amor de Dios, impregnados y penetrados de un sentimiento de temor sagrado hasta en su expresión verbal. Me parece imposible atribuir un falso al autor. Si existe un falso, es muy probable que otros autores se hayan servido de sus obras. Según Stiglmayer, los monofisitas se apoyaron en el Areopagita y creyeron útil añadir pasajes a propósito del Areopagita. En este caso veneramos bajo el nombre de Dionisio a un santo desconocido y a uno de los más influyentes, si no el más influyente de los padres griegos. Stiglmayer supone detrás del seudónimo al patriarca Severo de Antioquía, monofisita. Aquí no podemos discutir ni en pro ni en contra de esta hipótesis.

b. La doctrina del Areopagita acerca de los ángeles

Alberto el Grande, en el prólogo a la *Jerarquía celeste*, sacó a la clara luz el pensamiento fundamental de los escritos del Areopagita y también el resumen de su representación del mundo con la breve frase siguiente: *Ad locum, unde exeunt flumina, revertuntur, ut iterum fluant* (Ecl. 1, 7).[43]

Dios es el lugar de donde nace todo ente: las creaturas naturales así como los dones de gracia y de gloria que se difunden en las creaturas. Todo lo que existe lo ha creado la bondad divina para hacerlo participar del ser divino. Esta participación se da gracias a un rayo de luz divina que penetra la creación entera para orientarla hacia Dios y unirla con Él; pero esta unión se realiza gradualmente; las creaturas más elevadas, situadas más cerca de Dios, son las primeras en recibir la iluminación divina; se dejan penetrar enteramente por ella y se vuelven hacia Dios: pero al mismo tiempo se inclinan hacia las creaturas inferiores, para que estas últimas reciban lo que puedan asir de la plenitud que las primeras han recibido. Estas creaturas más próximas a Dios son los ángeles. Forman a su vez una *jerarquía*, es decir una gradación de esencias espirituales: superiores, medias e inferiores. La obra acerca de la jerarquía celeste tiene como meta principal señalar las diferencias entre los nueve coros de ángeles así como su *relación recíproca*. Pero lo que nos interesa ante todo es el carácter distintivo de estos espíritus celestes; por eso debemos tratar en esta obra de poner de relieve este carácter general.

La Sagrada Escritura habla de los espíritus puros, como el de Dios mismo, con ayuda de imágenes tomadas del mundo sensible. Conviene considerar estas imágenes relacionándose con la ley fundamental según la cual todo lo que cae bajo los sentidos es la representación de un elemento espiritual. Un elemento común hace posible esta representación, pero jamás hay identidad entre la imagen y lo representado; al contrario, no puede existir en todos los casos más que una semejanza a la que corresponde una mayor desemejanza. Lo inteligible no es perceptible más que por medio de imágenes, pero se presenta siempre como una realidad enteramente distinta de los signos que nos la hacen perceptible. Lo que acabamos

[43] "Los ríos vuelven al lugar de donde nacieron para correr de nuevo" (Alberto el Grande, *Opera omnia*, t. XIV, París, Borgnet, 1892, p. 1.)

de decir se aplica igualmente cuando el elemento terrestre que conocemos por experiencia y por el cual tratamos de acercarnos a lo que es supraterrestre es un elemento que concierne al alma o al espíritu. Así la *cólera*,[44] en las creaturas privadas de razón; es una agitación irracional; en los seres espirituales al contrario, una fuerza viril de su razón, su posición es inmutable en el interior de las moradas divinas inmóviles. El *deseo*, en los seres privados de razón, es sin reflexión, orientado a algún objeto material y pasajero, un estado que viene a la existencia sin ninguna potencia que le pertenezca como propia, sino que se apoya sobre una inclinación natural o una costumbre, en pocas palabras, este deseo es una preponderancia irracional de la tendencia corporal que atrae al ser vivo entero hacia lo que es deseable de una manera propiamente sensible. En los espíritus puros, el término *deseo* se aplica al amor divino por el cual estos espíritus aman racionalmente el elemento espiritual que les es superior y a la aspiración constante hacia una contemplación pura, sin dolor, y hacia la unión con el amor, el más alto y más puro.[45]

Estos ejemplos iluminan la ley fundamental a la cual conviene referirse en la lectura de la Sagrada Escritura y la interpretación del mundo material. Se trata de la *ley de la analogía*, según la cual todo lo que es terrestre es signo de algo supraterrestre. Ya hemos encontrado esta noción de analogía en la relación con el ser finito y el ser eterno. Pero es también la puerta que nos abre el reino de los espíritus puros finitos. Así la *jerarquía* terrestre remite a la jerarquía celeste a la que imita y con la cual forma al mismo tiempo una unidad desde el punto de vista del orden y de la acción. ¿Qué es la *jerarquía*? Dionisio entiende por este término un *orden santo*, un *saber* y una *acción* que, gracias a la iluminación divina, trata de imitar en la medida de lo posible el saber y la acción divinos.[46] Su fin consiste en asimilar lo más posible a Dios, en unirse con aquel

44 Aquí hay que tomar cólera —*ira*, θυμός— en el sentido amplio que posee la palabra en la psicología escolástica: "como reacción apasionada contra todo objeto que se coloca en el camino del deseo" (véase Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 25, a. pp. 2 y ss.; q. 26, a. 4 y 5. *Untersuchungen über die Wahrheit II*, pp. 343 y ss., y pp. 379 y ss.).

45 *Jerarquía celeste*, II, apartado 4 (Migne, P. G., 3 141 C-144 A).

46 *Op. cit.*, III, apartado 1 (P.G., 3, 165 D). En este tiempo, el concepto de jerarquía —tal como se concibe actualmente— está reservado para los diferentes escalafones entre los representantes de la Iglesia; se ha hecho *estática*. En Dionisio, es ante todo *dinámica*; abarca la *vida* divina que abraza todos los "estados" del cielo y de la tierra y los liga a un orden santo.

que le sirve de guía para todo conocimiento y para toda acción. Orientado sin cesar hacia la belleza divina, este orden trata de imitarla lo más posible y transforma las creaturas que le pertenecen en espejos claros e inmaculados que reciben el rayo de la luz original y de la divinidad suprema. Colmado de este rayo deja que sin envidia esta luz se difunda según la ley divina, sobre otras creaturas.

Cada miembro de la jerarquía posee el favor divino de *colaborar con Dios* y de permitir a la acción divina brillar en él. En este orden santo, conviene admitir que ciertos espíritus *purifican*, otros son purificados, unos *iluminan*, otros reciben la luz; unos son *fuente de perfección*, otros se hacen perfectos. La *purificación* significa aquí la liberación de todo lo que es contrario a Dios e impide unirse a Él. La *iluminación* es la realización por la luz divina. El *perfeccionamiento* consiste en la desaparición de la imperfección y la asimilación de la ciencia de los santos, fuente de perfección. Estas tres nociones están estrechamente ligadas: constituyen efectos diferentes del rayo *único* de la vida divina.[47]

La jerarquía celeste es, pues, el orden que abarca a todos los espíritus celestiales. Estos espíritus son los más cercanos a Dios, porque participan más del ser divino; son superiores a las cosas inanimadas, a los seres vivos privados de razón e igualmente a los seres vivos dotados de la simple razón humana. Su superioridad viene del hecho de que ellos constituyen el orden divino director; están fijos en la espiritualidad pura y actúan guiándose sin cesar hacia el amor divino inmutable. Así reciben las primeras iluminaciones de una manera meramente inmaterial; se forman según este modelo y su esencia es enteramente espiritual. La iluminación producida por la simple luz divina constituye para ellos un alimento, un bienestar, una bienaventuranza.[48] Llevan el nombre de *ángeles* (es decir, mensajeros) porque son ante todo esclarecidos por Dios y nos transmiten las revelaciones de las que debemos participar.[49] Ya que esta función de mensajeros es común a todos los espíritus celestiales, se emplea el nombre de ángel para todos, aunque dicha designación se aplique precisamente al orden inferior.[50]

El rasgo distintivo de los espíritus más elevados es el de moverse

[47] *Op. cit.*, III, apartado 2 (P.G., 3, 166 A-C).
[48] *Op. cit.*, VII, apartado 4 (P.G., 3, 212 A-D).
[49] *Op. cit.*, IV, apartado 2 (P.G., 3, 180 A-B).
[50] *Op. cit.*, V (P.G., 3, 196 B).

alrededor de Dios en el amor más puro, gracias a un movimiento enteramente espiritual sustraído al cambio, y en ellos no se produce ningún cambio inferior a lo que ellos son. Su conocimiento de Dios no se realiza ni por imágenes sensibles ni por imágenes espirituales, ni aun por un movimiento ascendente como podríamos creerlo por la Escritura Divina; sino al contrario están llenos de una luz superior y poseen un conocimiento simple y universal. Además, este conocimiento abarca igualmente las obras divinas; si esto es así, los ángeles no aprenden a conocerlas ni a comprenderlas por un pensamiento cuya vía sería deductiva.[51] Su iluminación se expresa en los *himnos de alabanza eterna* a la gloria de Dios.[52]

Para conocer a los ángeles se nos ha suministrado una clave para sus nombres, de los cuales cada uno revela una particularidad esencial.[53] En la diversidad de los nombres que designan a los coros particulares, Dionisio indica lo que es característico para cada uno de ellos. Pero, en cierto modo, debemos tomar en consideración a propósito de todos los nombres lo que ha dicho del nombre mismo de *ángel*, a saber: muchos caracteres de los *ángeles* convienen igualmente a los otros espíritus celestes, aun si no se adaptan en proporciones idénticas y constituyen la característica particular de un solo coro. El término *serafín* significa al que abrasa o quema y designa el ardor inflamado del amor divino que se manifiesta en estos espíritus que pertenecen al orden supremo, porque poseen el poder de inflamar y dar un ardor semejante a los espíritus que les están subordinados. Los *querubines* llevan este nombre en razón de su comprensión profunda de la luz divina que penetra en ellos, del don que han recibido para ver la belleza divina y de comunicar a los demás espíritus una parte de la sabiduría que poseen. Ahora bien, es así porque los dones derramados en los órdenes inferiores son repartidos precisamente de manera que todos puedan alcanzar cierta parte de este incendio de amor y de esta plenitud de sabiduría. Así mismo los seres más inferiores también transmiten su plenitud; se la transmiten a los hombres. Los hombres les dan por otra parte el nombre de *ángeles*. Los *tronos* designan el hecho de elevarse por encima de todo lo que es inferior, de ser libremente llevados hacia lo divino y hacia el cielo: lo que pertenece inmutablemente con

[51] *Op. cit.*, VII, apartados 2-3 (P.G., 3, 208 B-210 A).
[52] *Op. cit.*, VII, apartado 4 (P.G., 3, 210 D- 212 A).
[53] *Op. cit.*, VII, apartado 1 (P.G., 3, 206 B-D).

todas las fuerzas a los espíritus más elevados, de donde nosotros comprendemos que este término puede ser el nombre empleado para indicar a los espíritus celestes más elevados. Pero en relación con las otras creaturas, el término de *trono* es propio de todos los espíritus celestes. El nombre de *dominaciones* designa un paso definitivo al dominio celeste, exento de toda contingencia terrestre, y un poder riguroso dotado de una gran libertad; este poder no es disminuido por ninguna manifestación tiránica, se eleva por encima de toda esclavitud que envilece y evita toda humillación y toda alteración; en fin, se orienta perpetuamente hacia el dominio verdadero y la fuente de todo poder según los cuales estos espíritus celestes se forman ellos mismos así como todo lo que les está subordinado. Ciertos espíritus celestes son llamados *virtudes* en razón de su valerosa virilidad inquebrantable, que se derrama sobre todas sus acciones; no permite nada que aminore las iluminaciones que Dios concede a estos espíritus celestes. Esta virilidad tiende con toda su fuerza a imitar a Dios y a no permanecer en una perezosa debilidad por debajo de lo que reclama el movimiento divino, sino que se dirige sin cesar hacia la fuerza supraesencial, creadora de potencia, y constituye una imagen de esta fuerza; llena de fuerza, se vuelve entonces hacia esta fuerza original y se derrama sobre lo que le está subordinado, distribuyendo su fuerza con liberalidad.

El nombre de *potencias* hace alusión a una potencia supraterrestre transmitida por la potencia suprema original. No ha sido jamás empleada tiránicamente por los ángeles para hacer el mal; más bien, la utilizan para orientarse ellos mismos con un espíritu invencible de manera justa hacia Dios y ayudar a los espíritus subordinados, colmados de bienes, para acercarse ellos mismos en la medida de lo posible, al arquetipo de toda potencia. Los ángeles manifiestan esta potencia tanto como pueden, por acciones notables, gracias a su fuerza llena de este poder.[54]

Los *principados* designan el poder de dirigir, de guiar de una manera semejante a Dios, de volverse hacia el arquetipo del poder de dirigir, y de mostrar a otros el camino para imitar en ellos la autoridad divina y para revelarla en la medida de lo posible.[55] Ya hemos hablado del nombre de *ángel*. Si quisiéramos encontrar en los *arcángeles* (que en último orden de los espíritus celestes están coloca-

[54] *Op. cit.*, VIII, apartado 1 (P.G., 3, 237 B- 240 B).

[55] *Op. cit.*, IX, apartado I (P.G., 3, 258 B).

dos entre los *principados* y los *ángeles*) un atributo que se aplica también a la totalidad de los espíritus celestes, conservaríamos el lugar intermediario que ellos ocupan; igual que los *arcángeles* producen el lazo entre los *principados* y los *ángeles*, igualmente los *ángeles* constituyen el lazo entre los puros espíritus creados y los hombres. Puesto que los coros más elevados muestran el lazo entre Dios y los coros inferiores, en fin, la totalidad de los espíritus puros creados manifiesta el lazo entre Dios y las otras creaturas.

Si todos los espíritus celestes reciben el nombre de *virtudes* es por una razón particular: puesto que conviene hacer, para todas la creaturas espirituales, la distinción entre *esencia, virtud* y *acto*, podemos designarlas a todas como esencias celestes o fuerzas celestes.[56]

Todos los atributos que la Escritura Santa aplica a las formas corporales para hacernos entrever la esencia de los ángeles, deben entenderse simbólicamente. La escritura prefiere la imagen del fuego —torrente de fuego, ruedas de fuego, hombres de fuego— porque el fuego, por su propia naturaleza, está particularmente cualificado para representar la esencia divina y, por consiguiente, la semejanza con Dios de los espíritus celestiales: en efecto, el fuego sensible se encuentra por así decirlo en todo, penetra absolutamente todo y toda cosa lo recibe; y aunque sea enteramente luminoso, sin embargo, está al mismo tiempo oculto y permanece en sí mismo desconocido sin una materia en la cual manifieste su fuerza; es inconmensurable e invisible: domina todo y conduce a todo lo que le contiene al cumplimiento de su actividad propia..., es eficaz, poderoso, presente en todo de manera invisible..., y cualquiera que sea la parte de sí mismo que utilice para iluminar, no sufre, sin embargo, ninguna disminución.[57]

Si se representa a los ángeles bajo forma humana, y libremente de pie, se quiere así hacer alusión a su poder espiritual y a su función directora, que constituyen su privilegio igual que el del hombre por oposición al animal. Se les da generalmente un aspecto juvenil y vigoroso para representar su vida eternamente prolongada. Las alas simbolizan la rapidez de su elevación; la ligereza de las alas simbo-

56 *Op. cit.*, XI, apartado 1 (P.G., 3, 284 B-C).

57 *Op. cit.*, XV, apartado 2 (P.G., 3, 328 C- 329 C). A propósito de esta descripción, conviene recordar que para los antiguos el fuego es considerado como un elemento. No es necesario refutar aquí dicha opinión, ya que lo que nos interesa en nuestro texto no es la interpretación exacta de las ciencias de la naturaleza, sino el valor simbólico del *fenómeno*.

liza lo que no es absolutamente terrestre y que, exento de toda mezcla con la pesadez terrestre, es atraído hacia lo alto.[58]

Cuando Isaías veía a los espíritus celestes con seis alas, múltiples pies y numerosos rostros, se trataba de hacerle ver así el poder extraordinario y la amplia visión de los espíritus más elevados. Además, sus pies y sus rostros cubiertos por las alas traducía su temor sagrado ante una investigación temeraria, audaz como imposible a propósito de los misterios más profundos; en fin, el aleteo de los ángeles le hacía comprender el movimiento incesante, elevado y permanente de su actividad que imita a Dios.[59] Así, cada forma visible nos revela un rasgo de la esencia espiritual de los ángeles. La desnudez y los pies descalzos designan su fuerza libre, independiente, que no encuentran resistencia, exenta de toda carga exterior y que se acerca, en la medida de lo posible, a la simplicidad divina.[60] Conviene comprender simbólicamente todo lo que la Sagrada Escritura les atribuye como vestidos y como instrumentos.

A los ángeles se les llama *vientos* en razón de su prontitud para realizar todo lo que hacen, de su rapidez para penetrar inmediatamente dondequiera, de su poder para ascender y descender; gracias a este poder, los espíritus celestes inferiores ascienden a un grado más elevado, los espíritus superiores llegan con cuidado a comunicarse con los espíritus inferiores y a penetrar en ellos.[61] (El término viento-*ventus*, ἄνεμος, tiene un sentido muy cercano al de *soplo-spiritus*, πνεῦμα, término generalmente aplicado al espíritu en cuanto tal y que evoca la analogía entre lo espiritual y lo gaseoso.)

En conclusión, podemos resumir la doctrina de los ángeles del Areopagita así: los ángeles son espíritus *puros*, su espiritualidad es *superior* a la espiritualidad humana. Son *espíritus personalmente libres y que sirven a Dios*; se encuentran unos con otros y están mezclados con otros seres personales y espirituales en una comunidad, en un *reino que da y recibe el amor*; este reino tiene su comienzo y su fin en la divinidad trinitaria. He aquí cómo nos han sido representados. Debemos ahora preguntarnos si discernimos en esta representación una posibilidad de esencia susceptible de ser aprehendida por el espíritu humano.

[58] *Op. cit.*, XV, apartado 3 (P.G., 3, 329 C-332 C).
[59] *Op. cit.*, XIII apartado 4 (P.G., 3, 304 D-305 A).
[60] *Op. cit.*, XV, apartado 3 (P.G., 3, 329 C- 332 C).
[61] *Op. Cit.*, XV, apartado 6 (P.G., 3, 333 C-336 A).

c. *La posibilidad de espíritus puros*

La espiritualidad pura de los ángeles significa una ausencia de cuerpo físico: los ángeles no son, como las almas humanas, las formas de un cuerpo material vivo. Producen las formas sensibles bajo las cuales se aparecen a veces a los hombres a manera de una obra, a fin de ser perceptibles por medio de estas formas a las creaturas cuyo conocimiento está ligado a los sentidos. Santo Tomás ha hecho suya esta concepción del Areopagita. Además, él introdujo en su exposición las ideas de su tiempo, contrarias a la doctrina del Areopagita.[62] Así santo Tomás no se ha limitado sólo a la cuestión puramente teológica, que consiste en preguntarse si los ángeles tienen efectivamente tal o cual naturaleza, sino que ha abordado también el problema de la posibilidad de esencia de las *formas puras*. Al principio, no seguiremos el camino de su pensamiento, sino que partiremos de la experiencia que tenemos de nosotros mismos. Nuestra propia vida espiritual está ligada al cuerpo viviente de diversas maneras. Así, nuestro conocimiento del mundo exterior lo obtenemos de la percepción sensible, dependiente de los órganos corporales. Y el curso entero de nuestra vida espiritual depende directamente del estado de nuestro cuerpo, de los cambios que se producen en él, según esté de buena o mala salud, vigoroso o agotado. Pero esa dependencia no es idéntica en todos los hombres y en el mismo hombre es variable en instantes diferentes. Experimentamos en nosotros mismos la fuerza del espíritu, capaz de hacerse independiente en gran medida de tales influencias corporales, y podemos imaginar esta libertad alcanzando el límite ideal de una separación completa del lazo corporal. Y pensando en esta vida espiritual, entrevemos cómo el espíritu se eleva por encima del fundamento de la experiencia en libres reflexiones que brotan de la posibilidad pura. Obtenemos así conocimientos variados que franquean los límites de lo que es concebido y concebible de manera sensible. Entonces aparece de nuevo la posibilidad de un conocimiento que no tiene ya necesidad de una vía de acceso sensible.

[62] *S. th.*, I, q., pp. 50 y ss.

d. La posibilidad de espíritus superiores (es decir, sobrehumanos)

Así la ausencia de cuerpo material nos conduce ya a la posibilidad de un ser espiritual *superior* a nosotros. Experimentamos en nosotros mismos el nexo con el cuerpo como una cadena; el cuerpo obstaculiza el desarrollo del espíritu. Un ser libre de este lazo corporal será capaz de elevarse más alto que el espíritu humano. Sin duda conviene recordar que al cuerpo viviente, en cuanto tal, no le es propio ser un obstáculo para el espíritu. Sólo el estado de *caída* provoca esta dependencia. Es muy posible concebir una especie de corporeidad que no sea una carga para el espíritu, sino que sea para él pura y simplemente un instrumento dócil y al mismo tiempo un medio de expresión. (Así nos representamos el estado del primer hombre antes de la caída y el del bienaventurado después de la resurrección.) Por consiguiente, los espíritus puros deben la superioridad de su vida espiritual, no a la ausencia de cuerpo viviente en cuanto tal, sino a la libertad de una corporeidad, como de hecho lo es la nuestra. Por otra parte, la vida espiritual pura no exige ninguna corporeidad como medio de realización. La posibilidad de esencias informadas corporalmente de una espiritualidad superior a la nuestra no excluye entonces de ninguna manera la posibilidad de espíritus puros.

Pero, ¿cómo debemos representarnos este camino espiritual superior al nuestro? Se nos manifiesta si obramos libremente en nosotros una transformación, si intensificamos nuestra vida espiritual según un límite ideal: este método es análogo al que nos permite ver en las figuras de los cuerpos naturales, figuras geométricas puras. De hecho, se trata aquí de una visión espiritual: no es de ninguna manera un pensamiento *vacío*, sino un pensamiento *realizado*, la intuición clara de posibilidades de esencias. Es verdad que esta realización no es la última: si podemos *concebir* una vida espiritual superior a la nuestra, este pensamiento exige el cumplimiento real de una vida espiritual para realizarse enteramente. Esto no lo logramos en nuestra vida terrenal.

Conocimiento superior

Nuestro *conocimiento* sigue una marcha progresiva: partimos de lo que nos es inmediatamente accesible y nos abrimos poco a poco un

camino hacia lo que no podemos captar directamente, por medio del pensamiento deductivo, de los juicios y de los razonamientos. Así, por un movimiento continuo acumulamos un tesoro creciente de conocimientos, a pesar de los numerosos desvíos y vueltas causadas por ilusiones y errores. Pero este movimiento está orientado hacia una meta y un descanso una vez alcanzada la meta. Este fin es la *visión del ente*. En este campo del conocimiento sensible se trata de la percepción sensible, considerada no como una simple *impresión* sensible, sino como una representación que nos hace comprender y se encuentra penetrada de espíritu. En el campo del pensamiento discursivo, se trata de la intuición intelectual de un estado de cosas. A propósito de la diversidad de intentos de conocimiento correspondiente a los diferentes géneros del ente, podríamos mostrar en cada caso hacia qué género de representación perfecta se dirigen. Cuando hemos alcanzado esta meta, experimentamos durante un instante una paz y una especie de embriaguez. Pero este descanso no es jamás de larga duración, porque no siempre alcanzamos más que una meta parcial que nos conduce más allá de ella y nos propone nuevas tareas. Además, la representación perfecta en la cual podemos descansar es un conocimiento en el sentido propio del término; toda marcha del pensamiento no es más que un medio o un camino que conduce a este conocimiento. Y fundándonos en la experiencia del descanso, una vez alcanzada la meta, llegamos a la idea de un espíritu que no se fatiga en camino, puesto que desde el origen descansa en la meta que tratamos de alcanzar: en la visión de la plenitud del ente. Puesto que esta visión abarca todo ente, su posesión no puede encontrarse originalmente más que en un espíritu que es él mismo la plenitud del ser y que da el ser a todo ente: en Dios. Pero se puede pensar también en espíritus finitos que están constituidos de tal manera que la plena medida de conocimiento, para el cual por naturaleza son capaces, les es propio desde el principio de su existencia; y este conocimiento está libre de ilusiones y de errores, incluso en la unidad cerrada de una vida enteramente realizada sin ninguna disminución ni debilidad. Estos espíritus sólo podrían poseer en sí un crecimiento de conocimiento si fuesen capaces de elevarse por encima de su propia naturaleza, y si Dios les comunicase un poco de la plenitud infinita e inagotable de su ser. A tal comunicación la llamamos *gracia*. Dionisio le da el nombre de *iluminación*. Por ahora nos limitaremos al conocimiento natural

de los ángeles. La prerrogativa de este conocimiento en relación con el conocimiento humano es, pues, la siguiente: se presenta como un descanso en la meta, una visión espiritual del ente en su plenitud. Esta prerrogativa la relaciona con otro carácter esencial de los espíritus puros del que tenemos que tratar. No se desarrollan, sino que entran *perfectos* en la existencia. Sin embargo, debemos detenernos todavía un poco en su vida espiritual.

Unidad de la vida

Nuestro conocimiento constituye el fundamento sobre el que nos apoyamos para llegar hasta el ente y actuar en el mundo. Conocer las cosas forma parte de esto; es decir, captarlas en la significación que ellas poseen para nosotros y en la significación que tienen unas para otras. Esta significación se manifiesta en nuestra interioridad cuando captamos de una manera viva su valor; éste, considerado como una respuesta que viene de la interioridad, exige objetivamente cierta participación del corazón y de la voluntad e incita a emprender y a obrar en forma activa. En nosotros conocer, sentir, querer y obrar no están ciertamente separados por completo ni son independientes los unos de los otros; más bien, están condicionados el uno por el otro, porque dependen los unos de los otros, pero no forman una unidad indisoluble. En cuanto movimientos independientes se dejan separar unos de otros y los nexos objetivos entre ellos no siempre se realizan. Una mirada penetrante percibe un oscurecimiento del valor en el caso de la simple naturaleza objetiva de las cosas. Existe una captación *muerta* del valor que da cuenta inteligiblemente de las significación de las cosas en la ausencia de un principio motor interno. En lo que concierne a la percepción viviente del valor, se encuentra también un fracaso con respecto a la voluntad y la acción y se presenta como debilidad, pereza, indecisión o infidelidad. Ese proceso difiere mucho en los diferentes hombres y, en el mismo hombre, en diversos momentos. Hay momentos en los que nuestra vida espiritual entera se despierta a la vida plena y esta vida parece ensamblada en una unión perfecta: conocimiento, amor y acción no forman más que una sola y misma cosa indivisible. Y estos grados, los más elevados de la vida espiritual, nos abren de nuevo perspectivas sobre una vida espiritual que,

no sufriendo variaciones ya, permanece inmutable en una altura semejante. He aquí cómo debemos representarnos la vida de los ángeles.

Unidad de la fuerza

En Dionisio hemos encontrado la siguiente nota. En los ángeles es necesario distinguir la *esencia, la fuerza y el acto*. En las creaturas que conocemos por experiencia natural, el acto es la manifestación de una fuerza que antes era un simple poder (δύναμις, potencia) y que llega ahora a ser *real* en el acto. A la multiplicidad de las actividades diferentes por el fin y el contenido de una realidad independiente (de una οὐσία) corresponde una multiplicidad de fuerzas o poderes, en los que se despliega la fuerza natural *única*, es decir, la fuerza que pertenece a la naturaleza o a la esencia de una realidad. Hemos empleado el término *esencia* en un doble sentido: para la determinación específica susceptible de manera general y para lo que hace del individuo lo que es. Según la concepción de santo Tomás esta distinción no vale para los ángeles, ya que en los espíritus puros cada esencia singular es la concreción de una especie particular.[63] No es necesario, por el momento, abordar esta cuestión, porque aún si la determinación específica es completada desde el punto de vista del contenido por la determinación individual, sin embargo, la *esencia real* encierra en sí las dos determinaciones, unidas para constituir una totalidad individual. Lo que nos interesa ahora son las relaciones de la esencia, de la fuerza y de las fuerzas entre sí. Pertenece a la esencia del hombre poseer fuerzas determinadas, por ejemplo, el entendimiento y la voluntad. Pertenece a la esencia de este hombre que su entendimiento sea claro, que su voluntad sea decidida. La actividad del entendimiento y de la voluntad es una consecuencia de esta fuerza; en cada acción, la fuerza viva del espíritu es informada de una manera determinada. Hemos ya explicado claramente este punto: el *espíritu*, en el sentido pleno de la palabra, es sentido y vida; estos dos elementos tienen entre sí la misma relación que la forma y la materia, en la medida en que el sentido procura a la plenitud de vida indeterminada una determinación desde el punto de vista de su contenido. Pero a propósito del término *materia* hemos señalado que no se trata, en esta exposición, de la materia que *llena*

[63] *Ibid.*, I, q. 50, a. 4.

el espacio. Es necesario recordar que lo que hemos llamado *forma* en el campo de los productos espaciales materiales es al mismo tiempo sentido y fuerza, y que la fuerza es lo que produce particularmente la información, mientras que el sentido determina la especie de formación.

La distinción entre el sentido y la fuerza o plenitud de vida debe hacerse tanto en lo concerniente a la *producción* espiritual singular como a propósito del *poder* que le sirve de fundamento. La diversidad de la determinación significativa informa la fuerza espiritual *única* perteneciente en propiedad al hombre, en una multiplicidad de fuerzas. La unidad, a pesar de esta formación múltiple, se manifiesta, sin embargo, de la manera siguiente: en un hombre de gran fuerza espiritual, todas las realizaciones aparecen como el efecto de esta fuerza. Por otra parte, la unidad se manifiesta también en el hecho de que el consumo de esta fuerza en una dirección determinada paraliza su efecto en otra dirección. Pertenece a la esencia de tal hombre poseer una cantidad determinada de fuerza, que es característica de su modo de ser; igualmente esta esencia contiene la dirección primera de la actividad que pertenece naturalmente a este hombre. Pero es imposible concebir la cantidad de fuerza como un tamaño determinado irrevocable e invariable. La fuerza del espíritu está sometida, como la esencia entera del hombre, a la ley de un desarrollo; llega progresivamente bajo la influencia de condiciones convenientes, al grado y a la formación que le son accesibles, pero la línea posible de su desarrollo está predeterminada en la *forma esencial* y es diferente según las diversas esencias. Cuando se trata de espíritus puros, ¿qué debe retenerse de tales relaciones y qué es necesario concebir como cambios? Si el sentido y la plenitud de vida pertenecen a la realidad espiritual en cuanto tal, estos dos atributos deben encontrarse igualmente en los ángeles. Por comparación con la espiritualidad humana, una plenitud de espíritu mucho más importante caracteriza su espiritualidad más elevada: es lo que indica el término *fuerza*. Esta plenitud es también, en los ángeles, indeterminada y determinable; ¿recibe una formación diferente a consecuencia de la multiplicidad existencial y esta plenitud constituye entonces una especie de *materia* (que de ninguna manera afectaría a su carencia de cuerpo material)? De todas maneras, en los ángeles esta plenitud no podría concebirse como un proceso de desarrollo temporal.

Ellos son los que deberían ser según su naturaleza desde el principio de su ser, y se encuentran colocados inmediatamente en el nivel de su fuerza. Esta fuerza no está sometida en ellos, como en los hombres, a múltiples variaciones, a causa de condiciones exteriores cambiantes. No se agota en el curso de su actividad ni sufre ningún cambio. Pero bajo el efecto de la gracia, puede recibir sobrenaturalmente un crecimiento de potencia. ¿Se le puede concebir como informada en una multiplicidad de fuerzas diferentes? Los nombres de los ángeles parecen confirmar dicha hipótesis: si el nombre de los *serafines* está determinado por el ardor de su amor y el nombre de los *querubines* por su conocimiento esclarecido, se puede deducir —al parecer— que en los unos predomina una fuerza diferente de la que se encuentra en los otros y que esta fuerza los caracteriza. Pero la presencia de esta fuerza no tiene la misma significación para los ángeles, que para los hombres. La *fuerza* no designa en ellos un *simple poder* que está primero en actividad y pasa enseguida de nuevo al estado de simple posibilidad, susceptible de desarrollarse, sino también de permanecer tal como ella es bajo la influencia de condiciones desfavorables. La fuerza de los ángeles es siempre viva y activa y esta característica se encuentra sin cesar en todas las direcciones que pueden tomar, así como también el grado más elevado que les sea dado alcanzar. Por eso vale más hablar no de *fuerzas* sino de una *sola* fuerza informada y actuante de muchas maneras. Los ángeles se distinguen unos de otros por el grado de fuerza que les pertenece naturalmente y por la diversidad resultante de las múltiples informaciones de su fuerza. A la unidad de la fuerza corresponde la unidad de su vida que se basta a sí misma, de la cual hemos hablado más arriba: la unidad indisoluble de conocer, de amar y de servir.

e. *Realidad y posibilidad,* potentia oboedientialis. *Naturaleza, libertad y gracia. El mal*

Santo Tomás examinó la cuestión de saber si la distinción de la realidad y de la posibilidad es todavía válida de una manera general para los espíritus puros y respondió afirmativamente a esta pregunta; en efecto, los espíritus puros han sido creados y durante su creación la esencia *posible* se convierte en una esencia real. Pero la oposición entre la realidad y la posibilidad existe todavía en ellos, en un sentido

diferente; ciertamente vienen a la existencia con una naturaleza perfecta y no con una naturaleza susceptible de desarrollarse y que aspira a este desarrollo como la naturaleza humana. No están sujetos al devenir antes de lo que deben ser; no poseen ninguna facultad natural en potencia. Sin embargo, como lo hemos ya anotado, son capaces de elevarse desde el punto de vista del ser por la *gracia* y el estado de *gloria*. Como los hombres, ellos poseen la *potentia oboedientialis*, la disposición necesaria para recibir el ser divino. Santo Tomás afirma que "gracias a esta disposición puede producirse en la creatura todo lo que el Creador quiere realizar en ella".[64] La gracia es lo que une a Dios y a la creatura en un solo ser. Si la consideramos tal como ella es en Dios, es el amor divino o el ser divino en cuanto *bonum effusivum sui*, en cuanto bien que se derrama y se comunica (pero que se conserva sin sufrir disminución).

Si consideramos la gracia tal como se encuentra en la creatura, es lo que la creatura recibe dentro de sí misma en su participación del ser divino, es decir, una "semejanza de la naturaleza divina" otorgada a la creatura,[65] un elemento limitado y creado, pero perceptible en forma ilimitada partiendo de la fuente inagotable del ser divino infinito. Muchas afirmaciones precedentes pueden pesar en favor de la tesis según la cual la gracia es *una segunda naturaleza*, o no es absolutamente diferente de la naturaleza en general. De hecho, subsisten profundas diferencias: la naturaleza, a pesar de ser creada y producida por Dios, está separada de Dios (aunque esta separación no deba entenderse en el sentido en que el mal se separa de Dios o en que, por lo tanto, la naturaleza *caída* está separada de Dios): *la cosa natural* es lo que está puesto fuera de Dios; sin embargo, desde otro punto de vista, ella permanece en Él, porque no existe nada *fuera de Él*, y ella está situada en sí misma: el ser y la esencia que la caracterizan se encuentran en una sustancia que posee su propio soporte o bien una πρώτη οὐσία. La gracia une con

[64] *De veritate*, q. 8, a. 12 ad 4 (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, p. 228). Entre los dones que Dios ofreció a los ángeles además de su naturaleza, Tomás añade la visión de la esencia divina, a la que ninguna creatura puede llegar naturalmente (véase *op. cit*., q. 8, a. 3, corp.) (I, pp. 201 y ss.).

[65] *S. th*., III, q. 62, a. 1, corp. La vida de gracia, así como la vida de gloria, es una participación del ser divino a las creaturas. La diferencia, según la doctrina de la Iglesia, consiste en que la gracia se da en preparación a la gloria: el estado de gloria se concede como una recompensa de una libre colaboración con la gracia y como posesión definitiva. A ella le está reservada la visión beatífica de Dios de los habitantes del cielo, mientras que la gracia deja todavía al peregrino de la tierra en la oscuridad de la fe.

Dios: desciende en la creatura sin que sus raíces sean cortadas de Dios y hace de la creatura un *sarmiento unido a la vida*. Tal posibilidad no puede realizarse perfectamente más que en las creaturas que son *libres*. Las cosas inanimadas pueden constituir un instrumento de la acción divina y, en ese sentido, *contienen en sí* la gracia (como los sacramentos),[66] pero no pueden nunca *estar llenas de gracia* ni convertirse en soporte, como lo es una persona. Los hombres que han recibido la gracia y los ángeles son soportes personales de la gracia sin que Dios deje, empero, de ser también el soporte de la gracia en cuanto que es su dispensador viviente.

La gracia quiere ser recibida *personalmente*. Es un llamado de Dios, ella toca a la puerta: la persona llamada debe oír y abrir, y abrirse a Dios que quiere entrar en ella. Por eso la disponibilidad, la *potentia oboedientiae* en el sentido estricto y preciso del término, es el poder de *obedecer*, de escuchar a Dios y de abandonarse a Él, con toda libertad. Se trata de una actitud de persona a persona que hace posible la unidad existencial entre las personas: la unidad existencial de la unión por la gracia. Así, la gracia supone la libertad y supone la *naturaleza*, porque la existencia de creaturas libres es absolutamente necesaria para que la acción de la gracia pueda ejercitarse. Pero la naturaleza no supone a su vez la libertad y no es recibida personalmente. Las creaturas se encuentran en la existencia con su naturaleza y no pueden "aceptarla" o "rechazarla", como la gracia.[67] Esta situación se aplica igualmente a los ángeles. Ellos también están colocados en la existencia con su naturaleza y no pueden tomar ninguna decisión sobre este punto. Incluso las posibilidades de una libre conducta frente a su naturaleza son todavía más disminuidas para ellos, porque no poseen posibilidades naturales de desarrollo sometidas a su libertad. Así toda naturaleza representa una unión. Ninguna creatura es incondicionalmente libre. Sólo el Creador es incondicionalmente libre, puesto que existe por sí mismo.

Sin embargo, las creaturas libres, los ángeles y los hombres, pue-

66 La Sagrada Eucaristía no se parece a los demás sacramentos, pues la materia *inanimada* es aquí transformada en cuerpo vivo de Cristo que forma parte de la unidad de la persona.

67 El nuevo nacimiento por el bautismo en los niños recién nacidos no constituye de ninguna manera una objeción contra la tesis precitada. El llamado a la gracia de Dios se extiende a todas las almas y la Iglesia recibe en el acto del bautismo para las almas que no pueden todavía responder, una profesión de fe de un representante. Dios une al alma del pequeño y a sí mismo fundándose en la profesión de fe; pero el hecho de que la unión subsista o no depende de la decisión personal ulterior.

den aceptar o rechazar su propia naturaleza: lo que es idéntico a una adhesión o a un rechazo frente a frente al Creador. El *non serviam* de Lucifer, la adhesión de los primeros hombres a la palabra *eritis sicut Deus* (*sic*) de la serpiente tentadora constituyen una revuelta contra la naturaleza propia de la creatura y, por consiguiente, contra el Creador. ¿Cuál puede ser el sentido y el efecto de tal actitud? El fin que consiste para una creatura en llegar a ser semejante a Dios es un fin absurdo e imposible. Este fin es inaccesible no sólo en razón de la impotencia de la creatura, sino que también es imposible para el Creador, *puesto que* es absurdo. Consideremos ahora el otro lado de la cuestión: el rechazo por parte de la creatura de su estado de dependencia y de la sumisión a su propia naturaleza. ¿Existe para la creatura una vía que le permite librarse de ella, si no por la elevación de sí mismo, por lo menos por el propio anonadamiento? El ángel, en cuanto esencia sin cuerpo material, no tiene la posibilidad de destruir su cuerpo y de poner voluntariamente un término a la vida corporal como puede hacerlo el hombre. Su vida es puramente espiritual; está hecha —como lo hemos dicho— de conocimiento, de amor y de servicio. Para todo esto se necesita libertad, y por eso también en cierta medida la posibilidad de negarse y de impedirlo. *El conocimiento* (en el sentido más amplio del término) es la adquisición o la posesión de un saber. En las creaturas, dos elementos forman parte de este conocimiento: una *recepción* (que no está en su poder, puesto que supone una *cosa dada* y en último lugar un *donador*) y una *adhesión del sujeto* que proviene de su libre arbitrio.

Por otra parte, se puede pensar en muchas cosas diferentes que relevan de la actividad libre del sujeto que conoce. En la percepción sensible del hombre, las cosas y los fenómenos del mundo exterior constituyen el *dato* que conviene aceptar. Del hombre depende la voluntad de volverse hacia este dato, de acercarse a él y de hacer igualmente otros intentos susceptibles de conducirlo a un conocimiento más exacto. Pero se pensará más bien, empleando esta palabra de adhesión, en lo que designa habitualmente con el término *asentimiento* o *creencia* (en el sentido muy amplio que traduce la palabra inglesa *belief* y no en el sentido religioso): yo debo creer lo que veo y lo que escucho. Precisamente, en razón de este carácter imperativo, casi ineludible, que ofrecen las cosas de nuestro alrededor inmediato, apenas es posible rechazar la adhesión a tal dato.

Pero se presentan, sin embargo, casos en los que no tenemos confianza en nuestros propios ojos y oídos. Hemos comprendido las palabras con toda exactitud, pero pensamos haber oído mal. Vemos un objeto delante de nosotros, pero nos inclinamos a tener este objeto por una ilusión de los sentidos. En tales casos existen habitualmente motivos (más o menos racionales) que nos incitan a rehusar nuestra adhesión a la creencia. Pero esas razones son motivos *motrices*: mueven la voluntad, no la constriñen. Se presentan casos en que no existe ningún motivo racional susceptible de engendrar la duda y, sin embargo, rehusamos nuestra creencia en lo que es digno de creerse y creemos lo que es inverosímil.

La parte de libertad en el conocimiento llega a ser más grande en tanto que el conocimiento depende más del entendimiento, del pensamiento que procede por juicios y raciocinios; es necesario entonces suministrar más esfuerzos personales para la adquisición del saber; de ahí que el número de los argumentos favorables o desfavorables al sentimiento para que aumente crezca, llegue a ser más difícil abarcarlos en su totalidad y deje gran parte de juego a la decisión libre. Aunque no debería ser así, sin embargo el *stat pro ratione voluntas* representa un gran papel en la vida espiritual; y, en numerosos casos, esto no es ni siquiera irracional, al contrario, ya que no hay para nosotros otra solución posible.

Si los ángeles poseen un conocimiento original que no es por principio de cuentas adquirido a lo largo de su vida, sino que forma parte de su ser mismo, reciben este conocimiento al mismo tiempo que su ser. En este caso, el rechazo a la adhesión a su naturaleza conduce a una resistencia contra el propio ser verdadero.

Tal actitud se presenta cuando la creatura exige ser igual a Dios. Lucifer conoce la distancia entre su ser y el ser divino, pero *no quiere reconocerlo*. Con esto se convierte en el *padre de la mentira*. La mentira no es —como el error— un desconocimiento de la verdad o un conocimiento pretendido, sino el intento de aniquilar a la verdad. Es un intento débil: la mentira se estrella contra la verdad. ¿Pero qué significa esto? Imaginemos a un espíritu creado, cuyo ser completo consistiera en el conocimiento; entonces su intento por negar a la verdad en toda la extensión de su conocimiento lo conduciría a su destrucción total si el conocimiento dependiera en forma exclusiva de su libertad. Pero éste no es el caso. No se entregó al ser y al conocimiento y no los puede aceptar. Lo que niega, lo tiene

frente a él constantemente. Conserva su ser como testigo molesto del poder que niega: del poder que podría aniquilarlo solo, como él solo pudo crearlo. Pero es un ser que es todo resistencia y sublevación contra todo el orden existencial divino y, con esto, contra el propio ser verdadero, un ser que se autodestruye constantemente y que en este sentido es un ser vano.

Pero la hipótesis de un espíritu puro cuyo ser se agotaría en el conocimiento no es sostenible. Ya que la libertad pertenece al conocer, el espíritu en cuanto conocedor también es necesariamente un espíritu dotado de voluntad. En el caso de una posesión originaria, no es necesario un trabajo de adquisición: el perfeccionamiento del conocimiento se manifiesta en una adhesión interior a éste, en una adhesión a Dios, a todo lo que es creado y por tanto al propio ser. Esta unión es amor, gozo y disponibilidad de servir. Si el ser se rebela contra su propio ser, estará necesariamente trastornado. La negación del ser no puede ser más que odio —odio a sí mismo, odio a Dios y odio a todo ente— y una lucha vana de destrucción con respecto a todo ente. Pero no sería necesario deducir de ahí que el diablo mismo no quisiera existir. No quiere ser tal como es en verdad, quiere igualar a Dios y afirmarse como un ser divino en la lucha que lleva contra Él.

El autor de los escritos *areopagitas*, como también santo Tomás, han tratado de esclarecer la proposición siguiente: todo ente en cuanto ente es bueno. El mal no podría ser más que una falta del ser; aun los espíritus malos serían entonces buenos, en la medida en que son y en que han conservado su esencia:[68] son siempre espíritus puros, poseen siempre un entendimiento penetrante, una poderosa voluntad y una plenitud de fuerza que les proporciona una superioridad sobre los hombres. Estos dones naturales son buenos; sólo el uso absurdo que puedan hacer de ellos es malo. El castigo consiste en la pérdida de los dones sobrenaturales y, ante todo, en la supresión de la unión con Dios por la gracia.

La doctrina del mal que acabamos de recordar se ha constituido en la lucha contra dos errores diferentes: contra el *dualismo maniqueo*, que admite dos causas primeras autónomas en el origen de todo ente: un bien primordial y un mal primordial, y contra una concepción que reconoce a Dios como la única causa primera de

[68] Véase Dionisio, *De divinis nominibus*, capítulo 4, apartado 23 (P.G., 3, 724 B-725 C); Tomás de Aquino, *S. th.*, I, q. 64, a. 1, corp.

todo ente, pero que por esta razón querría precisamente atribuirle el mal también a él. Si no se considera el mal como un ente, entonces se escapa a estos dos escollos. Por eso los teólogos cristianos han usado de toda su perspicacia para demostrar que el mal no es ningún ente independiente, ni forma parte de un ente, ni siquiera constituye una forma de ser. Pero me parece que en estos diversos intentos la diferencia entre una simple falla natural —por ejemplo, una debilidad innata del entendimiento— y el mal propiamente dicho, como es el mal uso del entendimiento —*bueno* en sí— para fines malos, no está suficientemente señalado. La distinción teológica entre pecado y castigo orienta sobre este punto de vista, pero en la explicación metafísica la oposición se desvanece en la síntesis de las dos especies de males de significación diferente comprendida en el término de no-ente. El idioma alemán expresa esta diferencia de seres con dos palabras, a saber, la falta (*schlecht*) y el mal (*böse*), que corresponden a la palabra latina *malum*.

Hablamos de espíritus *malos* (*bösen*), y no defectuosos; por otra parte, de aptitudes *defectuosas* y no malas. Es *malo* en el sentido riguroso y propio del término sólo lo que proviene de la voluntad libre. El diablo no tiene una naturaleza defectuosa, sino que ha pervertido su naturaleza buena hacia el mal por el uso *contra natura* que ha hecho de ella. El entendimiento natural se rebela contra la tesis que quiere hacer del mal una falta o una debilidad, porque siente claramente que en el mal se opone a él una potencia activa. Esta potencia es la fuerza de la persona espiritual libre. El espíritu creado no saca esta potencia de sí mismo. Por eso la voluntad libre, y aun la voluntad del ángel más elevado, no posee en último término un fundamento existencial independiente de Dios. No puede ella engendrar ningún ente fuera de ella misma; lo que la caracteriza es la nada de todo lo que es creado en relación con el Creador. Pero puede dar una dirección a su acción y puede también orientarla en un sentido que se oponga a la voluntad divina. Es precisamente esta actividad voluntaria opuesta a la voluntad divina lo que llamamos *mal*. En cuanto actividad voluntaria pertenece al ente y también a lo que hay de más alto en el campo del ser creado. Pero, por su orientación es *negativa*, opuesta al ente. Es la voluntad creada que se rebela contra la voluntad divina lo que podría llamarse el *mal primordial*. Se debe siempre mantener que el mal no es un *ente original*. La libertad de lo creado es la condición de la posibilidad del

mal; y si todos los defectos naturales, todo lo que se designa por el término de *mal* físico, fuera considerado como un castigo, la libertad constituiría entonces el elemento que causa todo lo que es imperfecto. La posibilidad del mal, igual que la posibilidad de la gracia creada, tiene su origen en la libertad de los espíritus creados.

La gracia es una elevación del ser creado por la unión con Dios y la participación del ser divino. El mal en cuanto perversión de la voluntad de lo creado es un obstáculo que se opone a la corriente de la gracia y que detiene por consiguiente la elevación del ser por la gracia. Pero el mal es también un ser que se opone a la naturaleza original propiamente dicha y a la dirección existencial; es un ser *pervertido* en el sentido literal del término. La naturaleza o la esencia no se suprime así, sino que también queda pervertida, transformada en su imagen negativa. La teología llama a esta transformación *endurecimiento en el mal* o una *obstinación*. Encontramos en los hombres, correspondiendo a su devenir temporal o a su desarrollo, un *acostumbramiento* progresivo al bien y al mal. Y al estado de oscilación entre el bien y el mal corresponde la posibilidad de un retorno, de una restauración de la naturaleza original y también una orientación del ser hacia la caída, pero una caída renovada. Dado que estos espíritus puros poseen una naturaleza *perfecta*, su caída es una perversión radical que se produce en el momento mismo de su decisión y no permite posibilidad de retorno.

El paso de la posibilidad esencial a la existencia real por el devenir creador, la perversión del ser por la rebelión de la voluntad y la elevación del ser por la gracia nos dejan ver que en los ángeles la oposición de la realidad y la posibilidad presenta un sentido particular. La ascensión de un primer escalón del ser real a la realidad perfecta, tal como se realiza en los hombres y en los seres vivos inferiores que *perfeccionan* sus aptitudes, no vale para los ángeles. Pero conviene examinar más todavía otra oposición. Cuando el hombre ha aprendido a caminar, a hablar, a tocar el violín, ha desarrollado así simples *potencias* en *aptitudes perfectas* de las que puede hacer uso libremente: *puede*, pero no está obligado a hacerlo. No existe para él ninguna necesidad que lo constriña a hacer uso constante de todas sus aptitudes; más todavía, no tiene ni siquiera la posibilidad: por eso su libre disposición de sus potencias tiene límites, ya que ciertas acciones se excluyen una a la otra; además la fuerza limitada del hombre no puede hacerlo todo al mismo tiempo.

Así toda la suma de conocimientos que ha adquirido a través de su vida no le está presente sin cesar. ¿Este grado intermedio entre la capacidad (potencia) y la actividad (acto), entre la aptitud efectiva y la posesión disponible (hábito) se encuentra también en los ángeles? Si se admitiera en los ángeles una cosa análoga, no se podría tratar, en este caso, de un grado intermedio. No existe en ellos ninguna potencia no desarrollada y por consiguiente ninguna oposición entre la capacidad y la aptitud (potencia y hábito). Conviene entonces sólo preguntarse si se pueden concebir sus capacidades siempre listas y disponibles como si estuvieran a veces en reposo. La unidad de su fuerza indivisible y sometida a ninguna duda natural se opone a tal hipótesis; igualmente respecto a los ángeles esta unidad no nos permite hablar de una manera general de capacidades separadas en el sentido propio del término. Su esencia, con la plenitud de fuerza espiritual que les pertenece, produce todo su efecto en un conocimiento vivo y perfecto, en el amor y en el servicio. Sin embargo, no se podrá considerar su vida como absolutamente inmutable. La elevación por la gracia de su ser de la que son capaces, significa un crecimiento y un enriquecimiento de su vida entera. E incluso en el interior de su ser natural, parecen posibles un crecimiento de ciencia y una transformación, dado que no son de ninguna manera por naturaleza omniscientes, poderosos ni unipresentes como Dios; pero por otra parte, no están determinados ni cerrados en sí mismos hasta el punto de no poder recibir nada de lo que originalmente no les es naturalmente familiar y de ser incapaces de ningún movimiento libre, orientado hacia un objeto que no se encuentre en su radio de acción original. Obviamente conviene entender este *acogimiento* y este *movimiento* en un sentido espiritual. San Agustín y santo Tomás piensan que los ángeles se comprenden recíprocamente y poseen una especie de *lenguaje*: éste no se sirve de ningún medio exterior sino que se reduce al movimiento de los ángeles unos hacia otros y a su apertura de los unos a los otros.[69] Así se comunican mutuamente una parte de su propia vida personal; lo que constituye de una y otra parte un movimiento y para los espíritus inferiores un enriquecimiento.

Conviene así concebir de una manera análoga la relación de los ángeles guardianes con los hombres confiados a su protección. Si no conocen naturalmente los secretos del corazón humano, la per-

[69] *De veritate*, q. 9, a. 4, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, pp. 253 y ss.).

cepción de una llamada de socorro puede hacerles descubrir algo nuevo. Por otra parte, su ayuda es un movimiento que debe concebirse como dueño de un comienzo y de un fin, pero no es necesario pensar que ellos lo prevean y lo arreglen desde el principio de su ser, como nosotros debemos representarnos la acción de la Providencia Divina. Esta concepción de los ángeles se modifica, por otra parte, si al lado del conocimiento natural de los ángeles consideramos el conocimiento sobrenatural que les permite ver en Dios las cosas creadas (santo Tomás da a este conocimiento el nombre de *matutino*, completando así lo que dice de él san Agustín).[70] En este camino, todo lo que ellos no conocen naturalmente les es accesible, sin la necesidad de una comunicación natural proveniente de las creaturas. Pero debíamos aquí examinar sólo las posibilidades que existen naturalmente.

Ya hemos mencionado el crecimiento y enriquecimiento de la vida producido por la elevación sobrenatural del ser. Así se pueden concebir en la vida de los ángeles transformaciones y variaciones de una manera natural o sobrenatural. Pero su ser es siempre vida; en ellos no hay nada de no-vivo, todo ser es vida espiritual. He aquí lo que caracteriza a los espíritus puros y los separa de aquellos que tienen la forma de un cuerpo ligado al espacio y a la materia.

Los espíritus puros se distinguen por una libertad más grande y una personalidad menos limitada que los del ser humano. Propiamente hablando no son incondicionalmente libres, puesto que han recibido una naturaleza determinada y limitada y no pueden por sí mismos franquear los límites que así se les han marcado. En cuanto a su ser entero, les es totalmente confiado para que puedan disponer de él libremente y desarrollarlo en la vida para la cual han sido creados. No se encuentra en ellos ningún hecho *natural* sometido a una norma fija como en el mundo material y que no deja ningún lugar a una actividad libre. La vida entera es una actividad libre y el objeto de una decisión personal. También se les ofrece una sola posibilidad: *para Dios o contra Dios*, no una tendencia no intencionada a alejarse de Dios. Según las consideraciones precedentes, se encuentra puesta de nuevo a la luz la única e irrevocable decisión de los ángeles a propósito de su destino eterno.

[70] *De veritate*, q. 8, a. 16 (I, pp. 237 y ss.).

f. Forma y materia. Esencia y soporte de la esencia en los espíritus puros

A la particularidad del ser personal de los ángeles se refiere la opinión de santo Tomás, según la cual los ángeles son *formas subsistentes*.[71] Quiere decir con esto que los ángeles no tienen materia que *llene el espacio* a título de fundamento de su ser, que no existen *en otra cosa*, sino que son en *sí mismos* o son *ellos mismos su propio soporte*. Pero conviene aquí recordar que aun en el caso en que una materia *que llena el espacio* constituye la parte componente esencial de una cosa, hemos considerado la forma vacía del objeto entre el *fundamento* (*Grundlage*) y el soporte (*Träger*) en el sentido preciso del término. A su vez, la *persona* nos ha parecido un soporte en el sentido eminente del término, ya que no posee ni abarca solamente su esencia, sino que la *posee* en un sentido completamente particular, es decir, que ella es su propio dueño y que puede disponer libremente de ella. El ser personal de los espíritus puros es una realización más pura de la idea de persona, pues todo en su ser está sometido a este libre poder de disposición.

Pero si distinguimos la esencia y el soporte de la esencia, ¿podemos hablar todavía de una *forma subsistente* por sí misma? Antes de responder a esta pregunta conviene aclarar otro problema. Según Aristóteles y santo Tomás, la *forma* y la *esencia* coinciden cuando no hay materia que llene el espacio. Pero hemos encontrado también en el campo de los espíritus puros una cosa que, en cierto sentido, merece el título de *materia* no en el sentido de materia que llena el espacio, sino en el sentido de una indeterminación susceptible de ser determinada. Todo el que esté familiarizado con la doctrina del ser de Duns Scoto pensará que el *Doctor Subtilis* admite para los ángeles, como para todo ente finito en general, el compuesto de forma y de materia. Además ha justificado y defendido este compuesto de forma y de materia con la admirable perspicacia que le es propia.[72] No discute la ausencia del cuerpo material que caracteriza a los espíritus puros. La *materia primo prima* que les es común con todo ente finito no es una materia que llena el espacio sino algo

[71] *De spiritualibus creaturis*, particularmente a. 5 ad 8.

[72] El estudio siguiente se apoya en la *Quaestiones disputatae de rerum principio*, publicadas por el R.P. Mariano Fernández García, ofm, Quaracchi, 1910, q. 7 y 8. La autenticidad de este texto está testificada por el P. Efrén Longpré (véase "Stand der Skotusforshung", 1933, en la revista *Wissenschaft und Weisheit* I, 1, 1934, p. 67).

que distingue por formas diferentes en el mundo corporal y en el mundo espiritual. La materia del mundo espiritual es, pues, genéricamente distinta a la del mundo corporal.

La *materia primo prima* es, según Duns Scoto, el grado inferior del ente. Es creada por Dios a la manera de un ente provisto de su propio ser y distinto de la forma: pero no está separada de la forma: al contrario, pertenece a un todo constituido por forma y por materia. Es idéntica a la *potencia pasiva*: lo que quiere decir, por una parte, que encierra en sí toda la posibilidad del no-ser y entonces la posibilidad de un devenir destructor, características que pertenecen a todo lo que es creado; por otra parte, la potencia de aceptar y el poder de recibir una forma.

Es imposible seguir y discutir aquí, en sus menores detalles, la teoría escotista de la materia. Solamente se debe tratar de establecer una relación entre lo que entendemos por *fuerza* o *plenitud de vida* en los ángeles y la materia que Duns Scoto les atribuye. Lo que consideramos aquí relevante, según nuestra concepción, del espíritu en cuanto tal y por consiguiente también del espíritu divino tampoco se puede poner en el mismo plano que la potencia pasiva, la posibilidad del no-ser. Debemos referirnos aquí al punto de partida de nuestras investigaciones sobre el ser: la omnipotencia de Dios —*la potentia Dei*— en la que no se encuentra ninguna posibilidad no-realizada; más bien, esta omnipotencia es el ser absolutamente real y actuante; la plenitud de potencia, que a la vez es una plenitud del ser pura y no forma más que uno con el ser. Al contrario, en todo real finito siempre está mezclada alguna impotencia a la potencia, algún no-ser al ser; además en él el ser y la fuerza no son absolutamente uno. Cada real finito posee una *potencia activa* y una *potencia pasiva*, la posibilidad de obrar y de padecer. La posibilidad de obrar la llamamos *potencia* o *fuerza* y la atribuimos a la forma: es lo que permite dar una forma. En cuanto a la posibilidad de padecer, es lo que hace posible la receptividad de una figura. Esta receptividad de una figura supone una cosa que no es aún absolutamente informada o que no es enteramente informada, o bien, una cosa separable de su figura.

La *materia primo prima* es concebida como lo que está enteramente privado de forma. No tiene nada que ver con la fuerza de los ángeles; ésta, al contrario, lleva la marca del espíritu del que depende; lleva consigo un significado y actúa en el ser vivo en que se

manifiesta. Además, la esencia individual del ángel, en la que se introducen el sentido y la fuerza, no es divisible; en efecto, el sentido y la fuerza no son *partes componentes* separables la una de la otra; por eso no es concebible una transformación de la fuerza semejante a la de un pedazo de cera. Sin embargo, hemos visto que los espíritus finitos no están completamente determinados. Pueden ser receptivos a una nueva plenitud de fuerza y de ser que afluye en ellos, y pertenece a la esencia del espíritu personal, ser receptivo de una plenitud de fuerza y de ser que le es extraña siempre y cuando no contenga en sí, desde el origen —como el espíritu divino—, toda plenitud. Este estado de receptividad es una *potencia pasiva*: exige una acción que le es extraña. Si esto es así, la *potencia activa* y la *potencia pasiva* deben tener algo en común. Esto lo indica ya el nombre de potencia que les es común. Por otra parte, esto también puede demostrarse objetivamente. Lo que recibe y lo que es recibido se compenetran mutuamente en la acción de recibir; llegan a ser una sola y misma cosa y esto no es posible más que si nos encontramos en presencia de una comunidad de esencia. Por consiguiente, lo que un ángel comunica a otro en virtud de su fuerza operante posee una afinidad con el sujeto que lo recibe. En efecto, en el ángel que recibe, la fuerza informada y actuante no debe estar separada de la fuerza preparada para recibir y para ser informada. Es la fuerza informada y actuante que, al ser recibida, es elevada a una actividad superior y más rica. Lo que describimos como fuerza de los ángeles es a la vez potencia *activa* y *pasiva*. La potencia activa la atribuimos (como Duns Scoto) a la forma. Si queremos (con él) describir la potencia pasiva como una materia, entonces la forma y la materia constituyen aquí un todo indivisible. Si lo comprendo bien, ésta es la opinión también del *Doctor Subtilis*; en efecto, afirma él que en los ángeles la forma y la materia son uno en el más alto grado:

> *Mientras más actual* es la forma, *más penetra en el interior* de la materia y la une a ella; las formas de los ángeles y de las almas dotadas de razón son las formas más *actuales*; por consiguiente, unen completamente la materia a ella y, en virtud de su fuerza unificadora, no aparecen en la *extensión* ni tienen ninguna forma corporal...[73]

[73] *Quanto forma actualior, tanto magis se intimat materiae, et unit eam sibi: sed forma Angeli et animae rationalis sunt actualissimae; ergo omnino se uniunt materiam, ac per hoc nec in quantitatem prorumpunt, quia virtutis unitivae sunt; nec habent aliquam formam corporalem...* (*De rerum principio*, q. 7, a. 2, n. 215, Quaracchi, 1910, p. 137).

De donde podríamos, con santo Tomás, describir a los ángeles como espíritus puros (sin cuerpo), pero no como formas puras, ya que una cosa que debe recibir una forma es parte de su estructura.

Si tenemos en cuenta nuestras exposiciones anteriores,[74] hemos establecido una distinción entre el fundamento último de lo que informa y el soporte de la esencia. La esencia, como todo compuesto de materia y forma, se establece en sí misma; y en esta esencia establecida en sí —la πρώτη οὐσία aristotélica, que muy bien se llama ahora *esencia independiente*— conviene poner aparte lo que *soporta* toda la plenitud de la esencia, la forma y la materia. En cuanto a las esencias espirituales, las llamamos personas, en la medida en que llevan su esencia. La forma y la materia, la acción y la pasión entran aquí en la formación particular del ser personal.

g. El reino de los espíritus celestes y su papel mediador

La receptividad de los espíritus puros a las influencias que vienen de otros espíritus trae consigo la consecuencia siguiente, que representa un papel importante en la angelología del Areopagita: los ángeles no constituyen cada uno un mundo que se baste a sí mismo, sino que se encuentran los unos con los otros en un *reino*; llevando una vida en común, forman una *especie de estado* regido por un orden riguroso, en el que cada uno tiene su lugar determinado. Esta ciudad de Dios —tenemos el derecho de llamarla así, puesto que toda vida que la anima y todo poder que la dirige vienen de Dios— es el arquetipo ideal de toda comunidad humana y de todo orden social, en la medida en que éstos reposan sobre un fundamento puramente espiritual. Partiendo de la descripción que da Dionisio de los órdenes superiores e inferiores de los ángeles, uno puede darse cuenta que tenía ante sus ojos las anomalías humanas que no existen en los ángeles por razón de su pureza: por eso insiste sobre este hecho de que el dominio de los espíritus celestes no es turbado por la tiranía ni la esclavitud.

Si queremos buscar una vía de acceso al reino de los espíritus celestes partiendo de los sistemas comunitarios y de las organizaciones humanas, debemos naturalmente considerar los fundamentos puramente espirituales y rechazar todo lo que viene de la natu-

[74] Véase el capítulo IV, apartado 3, *q*.

raleza animada y corporal. Y ya que no es posible aquí dar una síntesis de todas las organizaciones de las que forman parte los hombres en cuanto miembros constituyentes, adoptaremos la mejor solución considerando la organización que de entre todas las formaciones terrestres es la más cercana al reino de los espíritus celestes: *la Iglesia*. Dionisio también relaciona muy estrechamente *la jerarquía de la Iglesia* con la *jerarquía celestial*.

La Iglesia terrestre —igual que el Estado— constituye una formación fundada y organizada jurídicamente, regida por un jefe. Está fundada sobre la libertad de las personas que forman parte de ella. Es necesario agregar un legislador (una persona o una pluralidad de personas) que establezca sus derechos, es decir, que cree, en virtud de su voluntad libre, su regla de vida. (Es necesario *establecer* aquí un *derecho eterno*, que es un derecho independiente de todo libre arbitrio, para que este derecho pueda realizarse en un Estado o en una formación análoga al Estado). Conviene agregar aquí también a los *portadores* de este orden, que velan por la observancia de la ley; por último, los súbditos puestos bajo el orden de la ley y que se someten a ella en virtud de su propia libertad.[75] Todo esto se encuentra realizado en la Iglesia terrestre: tiene a Dios por jefe y legislador (se ha encarnado de manera visible en su representante más alto sobre la tierra así como en los obispos a los que corresponde una parte del poder legislativo); el clero con sus diferentes rangos constituye sus órganos de ejecución;[76] el pueblo de la Iglesia o los *laicos* tienen un papel de súbditos. Pero la esencia de la Iglesia no se reduce a esa estructura jurídica, no constituye ni siquiera su fundamento esencial propiamente dicho. Ciertamente, durante muchos años se le ha considerado sobre todo bajo este ángulo y aun ahora personas fuera de la Iglesia adoptan este punto de vista. Pero para los teólogos de nuestro tiempo y también para los simples creyentes, es la concepción paulina del Cristo, cabeza del cuerpo vivo, la admitida. Dicho de otra manera, la Iglesia no es *institución* arbitraria, artificial, formada de fuera, sino un todo vivo. De una manera análoga a lo que pasa en general en el Estado, la comunidad del

[75] Sobre la estructura del Estado, véase Stein, "Eine Untersuchung über den Staat", en *Husserls Jahrbuch*, t. 7, Halle, 1925; este artículo apareció también en una edición especial.

[76] No hay ninguna dificultad en que las mismas personas posean a la vez el *poder legislativo* (en el nombre de Dios) y el *poder ejecutivo*: se encuentra también en el Estado la unión de estos poderes en una sola persona.

pueblo sometida a un crecimiento vivo es lo primero; la forma y el orden del Estado son el elemento derivado, la conclusión exterior y la confirmación voluntaria de lo que se ha desarrollado naturalmente.

La vida que se difunde en este todo viviente no es la vida natural de los hombres y de las comunidades humanas que pertenecen a él. Es la vida nueva de la *gracia* la que anima a la Iglesia y que se comunica a sus miembros. Sin la vida de la gracia no hay Iglesia. Pero la gracia es una vida *divina* participada. Así toda vida en la Iglesia afluye de la cabeza que es divina. Es el mismo Cristo que le da la vida y dicta la ley que la rige. Todas sus *leyes* e *instituciones* sirven para comunicar, conservar y restaurar la vida divina. Ya que las *piedras vivas* de la Iglesia son hombres, su construcción tiene en cuenta las disposiciones de la naturaleza humana. Por eso la cabeza de la Iglesia es a la vez Dios y hombre; Cristo derrama, por medio de su naturaleza humana, la vida divina que posee, se dirige a los hombres con palabras humanas y dispone de los medios para comunicar la vida divina de tal manera que toma el camino del cuerpo para llegar al alma.

Si queremos representarnos una Iglesia compuesta de espíritus puros, debemos descartar de ella todo lo que está condicionado por la naturaleza corporal. Debe conservarse todo lo esencial de la Iglesia: Cristo, cabeza del cuerpo místico, dispensador de la vida de la gracia y legislador, las personas finitas en cuanto sujetos libres, guardianes e intercesores de la vida de la gracia. Así es precisamente la *jerarquía celeste*. Los espíritus celestes están abiertos a Dios y pueden recibir en sí la vida que les viene de lo alto. Están abiertos los unos a los otros de tal suerte que los espíritus superiores puedan comunicarse a los espíritus inferiores y que los espíritus inferiores reciban de los espíritus superiores. ¿Podemos comprender tal participación de vida partiendo de nuestra sociedad humana? Toda relación recíproca de las personas humanas se funda en la expresión corporal de la vida interior. (Es necesario tomar aquí la palabra *expresión* en el sentido más amplio que abarca tanto el lenguaje como toda exteriorización voluntaria e involuntaria). Pero la expresión corporal es una puerta que nos abre el camino de la interioridad y hace posible el contacto y la armonía de los espíritus (con ciertos límites). Si se considera la actitud verdadera del discípulo, este último no toma solamente del maestro palabras pronunciadas inde-

pendientemente de la vida personal del que habla; sino que las palabras mismas, el tono, la mímica —en una palabra, todo lo que nosotros sintetizamos en el término *expresión*— permiten al discípulo penetrar en la vida personal de su maestro, es decir, en un mundo espiritual que hasta entonces les era desconocido; participa así de una vida diferente a la suya; se llena de ella y se actualiza por ella; termina por asimilar esta vida en los límites de su capacidad y de la libre receptividad de su propio ser espiritual. Este resultado puede producirse de una manera muy diferente y entrañar diversas consecuencias. Un espíritu independiente, atrevido, ávido por instruirse se conducirá en relación con otros hombres como un conquistador. Se esforzará por hacerse dueño del mundo espiritual de ellos para recibir de él lo que le conviene y aprovecharlo; se apartará de todo lo que no corresponda a su naturaleza. Un espíritu débil, en el que la tendencia a obrar es muy reducida, puede a su vez dejarse llevar y dominar por la vida más fuerte de otro. Tal vez será llevado por ella, sin recibirla libremente y sin poder continuarla desde que se le dio. Quizá también será aplastado hasta el punto de llegar a ser incapaz de desarrollar su vida propia.

Naturalmente la diversidad y la medida de la receptividad no dependen sólo del que recibe sino también del que da: así se dará sin límites o se dejará detener por sus conocimientos, su posición personal, su fuerza y su manera de ser; o bien su participación personal será una conquista o bien consistirá en un don de sí. Hay, por consiguiente, de una y otra parte una apertura y una cerrazón de sí espirituales que resultan de la libertad. No somos simplemente la presa sin defensa de lo que penetra en nosotros del exterior, por medio de expresiones diversas. No estamos tampoco expuestos a un abandono sin freno de todo lo que vive en nosotros. La participación y la receptividad provienen de un don espiritual y de una vida personal dependiente, en una muy amplia medida, de nuestra libertad. Lo que se realiza así es un evento espiritual: convivencia entre personas espirituales, crecimiento espiritual y formación espiritual de los individuos, constitución de una comunidad espiritual.

De allí, es posible concebir relaciones espirituales recíprocas y una vida común espiritual que no estén ligadas al modo de la expresión corporal. Así comprendemos cómo para los espíritus puros basta una libre apertura de sí para la participación y para la receptividad. Podemos por otra parte representarnos una comunidad

espiritual exenta de todas las alteraciones que turban a las comunidades humanas. En este último caso se trata de faltas imputables a la imperfección de la facultad humana de expresión: incapacidad de manifestarse adecuadamente por medio de la expresión corporal e incapacidad de comprender la expresión corporal. Pero hemos hecho también alusión a desviaciones que tienen una raíz puramente espiritual y que están fundadas en la equivocación de la voluntad. En los ángeles no existe ninguna falsa afirmación de su yo, ninguna retención de la plenitud de gracias recibidas para *hacerse valer*, ni tampoco una cerrazón de sí a la riqueza que se derrama sobre ellos a profusión. Los ángeles superiores se dan sin envidia y cuando retienen una cosa, no lo hacen sino en beneficio de los espíritus más débiles que no estarían desarrollados lo suficiente para recibir la plenitud. El reino de los espíritus celestes es un reino perfecto, cada miembro se encuentra allí en su justo lugar y no aspira a ningún otro; cada uno desarrolla allí toda su esencia: habiendo crecido sin obstáculo, es fecundo, se nutre de la fuente original del amor y dimana este amor en la zona de la influencia que le ha sido reservada.

La idea fundamental de *jerarquía* suscitará quizá todavía dificultades: el papel mediador de los ángeles. ¿Los espíritus inferiores deben realmente recibir de los espíritus superiores toda la vida de la gracia y a su vez los hombres deben recibirla de los ángeles? ¿No hay un camino de acceso directo a Dios? Ciertamente Dios no tiene necesidad de tal mediación. Sostiene a cada creatura en su mano y puede obrar directamente sobre cada una de ellas. Continúa dirigiendo todo, aun cuando hace de sus *hijos primogénitos* sus colaboradores. Está presente en toda acción de las creaturas. Actúa de una manera particular en todo acto que emana de la gracia, y que es una participación de la vida divina. Por eso aunque millones de ángeles fueran intermediarios entre Dios y nosotros, esto no significaría de ninguna manera ni una separación ni un distanciamiento entre Dios y nosotros, ya que Dios estaría siempre vivo cerca de nosotros en el último intermediario. Aquí no necesitamos establecer si tales intermediarios intervienen efectivamente o no. Se trata solamente para nosotros de considerar su posibilidad desde el punto de vista de la esencia y nos parece que no puede ser rechazada. La esencia más íntima del amor es un don de sí. Dios, que es el amor, se da a las creaturas que ha creado para amar. ¿Por qué los espíritus que están más cerca de Él no tendrían el privilegio de participar de

todos sus beneficios y de contribuir también a transmitirlos? De esa manera se edifica el reino del amor en el que todos son uno: Dios con cada creatura a la que se da y ella se dona a él, y las creaturas que participan las unas con las otras del amor que se derrama en ellas y recíprocamente del amor que asciende hacia Dios.[77]

6. Sentido y plenitud, forma y materia, oposición y proximidad entre el Creador y la creación

La investigación sobre los espíritus puros finitos, las creaturas que se encuentran más cerca de Dios, nos ha demostrado ante todo lo que es propio de la creatura. Dios es la plenitud infinita y la forma perfecta: forma *pura*, porque no hay nada en Él que necesite de una información ulterior; por eso no existe en Él ninguna posibilidad de recibir los efectos de una acción. Todo ente finito es una plenitud limitada e informada, pero no está enteramente informado hasta su perfeccionamiento definitivo. Y esta plenitud, que es todavía capaz de ser informada y a eso aspira, es la *materia* que pertenece a toda realidad finita. Constituye —junto con la finitud— lo que opone a la creatura al Creador y la hace *enteramente diferente*. Al mismo tiempo, después de haber sido creada y puesta en sí misma, puede ser informada por el poder divino.

[77] Seguramente no se podrá evitar proponer la siguiente pregunta desde el punto de vista teológico: ¿cómo conciliar el papel mediador de los ángeles entre Dios y los hombres con la afirmación de Cristo como rey de la creación entera y la afirmación de María como reina de los ángeles y medianera de todas las gracias? Ciertamente, hay que reconocer que Dionisio habla muy poco de la humanidad de Cristo —los pasajes más significativos que pueden servir igualmente para rechazar una interpretación monofisita se encuentran naturalmente en la jerarquía eclesiástica— y no menciona más que una sola vez a la Madre de Dios en un pasaje que, objetivamente, es sin importancia. En verdad, me parece sin embargo que la doctrina de los ángeles según el Areopagita no toca la dignidad real del hombre —Dios ni de su madre. Se concibe fácilmente que el Salvador haya recibido, en el curso de su vida humana, por medio de los ángeles, gracias que le dieron fuerzas (la Sagrada Escritura lo atestigua en diferentes ocasiones: véase Mt. IV, 11 y Lc. XXII, 43) y que haya sido elevado, en su Ascensión, por encima de todos los ángeles hasta el trono de Dios. El sentido más profundo de esta "ascensión" —para Cristo y para María— ¿no está incluido en el hecho de haber sido colmado de una vida divina cuya medida sobrepasa a la de todas las demás creaturas? Y si vemos a Cristo y María llevados por los ángeles al cielo —el arte cristiano siempre ha representado así la Ascensión— ¿qué significa esta acción de los ángeles, sino que los espíritus celestes les comunican la vida divina que ellos han recibido, hasta que son elevados por encima de todos los ángeles y que derraman a su vez su plenitud sobre la Iglesia entera, sobre los ángeles y sobre los hombres?

Gracias a Él, es susceptible de recibir una forma por mediación de un poder particular de información, es decir, por la potencia de información de la propia forma y por las influencias externas que sufre por parte de las otras creaturas. La forma y la materia dependen estrechamente una de la otra. La plenitud es lo que es común a las dos. La forma es una plenitud informada determinante y actuante. La materia es una plenitud indeterminada, destinada a recibir una forma y una acción. Es en el curso de su información cuando la materia recibe su forma; la materia indeterminada se hace entonces determinada, informada, plenitud actuante en el sentido de la forma.

Lo que determina la plenitud en el interior de la forma es lo que hemos descrito como el *sentido* (la idea). En Dios únicamente podemos concebir el sentido y la plenitud, los dos en una perfecta unidad. La separación del ser en la creación condiciona una distinción de los diversos campos del ser según la forma y la materia. La materia corporal es una plenitud espacial indeterminada; la materia espiritual es una plenitud de vida indeterminada. Las formas corporales se transforman o transforman su materia situada en el espacio hacia un mundo de cosas corporales. Las formas espirituales dan una configuración a su plenitud de vida hacia el interior de un reino espiritual, de un reino espiritual de personas y de actos que constituyen todas un conjunto funcional espiritual. Pero el mundo espiritual y el mundo corporal no están yuxtapuestos, sin ninguna relación recíproca. Lo que no es espíritu puro es un producto informado por el espíritu, ya sea inmediatamente por el espíritu divino o mediatamente por formas creadas a partir de la materia que les corresponde. En los productos naturales, la materia y la forma están ligados a una unidad de esencia. Las obras humanas suponen tales productos naturales que reciben un sentido nuevo por una acción que viene del exterior. En cuanto que forman una unidad de sentido y de vida, los productos creados son imágenes de la esencia divina. Por su materialidad se distinguen de ella.

Debemos intentar ahora caracterizar al ser finito por su acercamiento al ser divino. Tal tentativa sólo es posible si podemos tener una síntesis del ser divino mismo. Hemos ascendido de las creaturas hasta el Creador, del finito y condicionado hasta el infinito e incondicionado necesarios en cuanto Creador y arquetipo. Igualmente hemos llegado al límite de las aclaraciones que se puede adquirir

sobre el Creador partiendo de las creaturas, para elevarnos hasta las revelaciones que Dios nos ha hecho de sí mismo. Sin tomar este camino, sería imposible, partiendo del ser divino, comprender al ser creado. Se trata entonces de encontrar en la divinidad trinitaria el arquetipo de lo que hemos descrito en el campo de lo creado como sentido y plenitud de vida.

En lo que concierne al *sentido*, podemos reportarnos a nuestras exposiciones anteriores.[78] Hemos considerado el *Verbo Eterno*, el Logos, como la *unidad del sentido* que contiene toda la plenitud que tiene significado, porque ella es el arquetipo de todas las unidades finitas que poseen un sentido. En su Credo, la Iglesia describe al *Espíritu Santo* como la fuente de la vida, el que vivifica. Ahora bien, sólo puede vivificar aquel mismo que no recibe la vida, sino que es la *vida en persona*. También podemos ver en el Espíritu Santo la *plenitud de la vida divina*. Es apenas necesario insistir más sobre el hecho de que esto no implica ninguna división en la esencia divina. La esencia *una*, que es particular a todas las personas divinas, es vida y amor, sabiduría y poder. Si se le considera aparte de las relaciones de las personas entre sí, no se puede decir nada de una persona que no convenga igualmente a las otras. Cuando distinguimos *cualidades* (atributos) en la unidad indivisible de Dios y cuando atribuimos particularmente (nosotros apropiamos) unas a tal persona, otras a otra, son tentativas destinadas a hacer concebible lo que es inconcebible. Sin embargo, lo que la creatura hecha a imagen del Creador nos descubre del arquetipo divino, es susceptible de llevar una nueva luz sobre el ser creado.

Para comprender ahora cómo el Espíritu Santo es el dispensador de la vida y el arquetipo de la vida creada (en la medida en que se puede hablar aquí de *comprensión*), conviene inmediatamente considerar, sumariamente, la posición de la tercera persona en la divinidad. Como ya hemos demostrado anteriormente, no existe entre las personas otra diferencia más que la de sus relaciones recíprocas, que puede explicarse por la manera como ellas aparecen. El Padre lleva el nombre de *Padre* porque todo viene de Él y Él no proviene de nadie. El Hijo se llama *Hijo* porque viene del *Padre* y "se dice *Verbo del Padre* porque provine del Padre en cuanto resultado de la acción del entendimiento, en cuanto efecto producido por el Espíritu, igual que en nosotros lo que es producido interiormente por el

[78] Véanse el capítulo III, apartados 2 y 12; y el capítulo VI, apartado 4, *f*.

Espíritu se llama palabra".[79] La tercera persona se llama *Espíritu Santo* "porque procede del Padre y del Hijo por medio de un soplo único según el modo del amor; es el primero y supremo amor, que mueve los corazones y los conduce a la santidad que consiste en el último término en el amor hacia Dios".[80]

Hemos tratado de comprender la multiplicidad de las personas divinas partiendo del hecho de que Dios es el *amor*, pero que el amor es un libre don de sí, de un yo a un tú y una unidad existencial de los dos en un nosotros.[81] Puesto que Dios es espíritu, es transparente a sí mismo y produce desde toda la eternidad la *imagen* de su Ser, en la que Él se ve en sí mismo, es decir, su Hijo idéntico a Él, la Sabiduría o el Verbo. Puesto que Dios es el amor, lo que él engendra como su propia *imagen*, es pues amor y la relación recíproca del Padre y del Hijo es un don de sí amante y una unidad existencial en el amor. Pero como el amor es lo más libre que hay,[82] el don de sí mismo en cuanto acto de un ser que se posee a sí mismo, es decir, de una persona —sin embargo, en Dios, es el acto de una persona que no existe y no ama como nosotros, pero es el amor mismo o cuyo ser es el amor— el amor divino debe ser una persona: la *persona del amor*. Cuando el Hijo y el Padre se aman el uno al otro, su don de sí es al mismo tiempo un acto libre de la persona del amor.

Pero el amor es la *vida* en la más alta perfección: el ser que se da eternamente sin sufrir ninguna disminución, la fecundidad infinita. Por eso el Espíritu Santo es el *don*, no sólo el don de sí de las personas divinas entre sí, sino el don de sí de la divinidad a lo *que le es exterior*; contiene en sí todos los dones que Dios hace a las creaturas.[83] Ya que la sabiduría de Dios ha previsto eternamente todo lo que es creado, el Logos en cuanto la Sabiduría personificada es, pues, el arquetipo que contiene todas las determinaciones de esencia de las creaturas, todo lo que ellas deben ser. Puesto que la voluntad crea-

[79] *Secunda Persona Sanctissimae Trinitatis appellatur Verbum Patris, quia a Patre procedit secundum actum intellectus, ut conceptus mentis, sicut etiam in nobis interior mentir conceptus verbum dicitur (Catechismus Catholicus,* ed. 11, Roma, 1933, *Pro adultis*, capítulo III, q. 86, p. 112).

[80] *In sacris Litteris appellatio Spiritus Sancti tertiae Sanctissimae Trinitatis Personae reservari solet, quia ipsa a Patre per Filium unica spiratione procedit per modum amoris, et est primus summusque Amor, qui animos movet agitque ad sanctitatem, quae demun amore in Deum continetur* (*op. cit.*, capítulo III, q. 119, p. 123).

[81] Véase el capítulo VI, apartado 5.

[82] Véase Duns Scoto, *Quaestiones disputatae de rerum principio*, q. 4, apartado 6.

[83] Véase S. Agustín, *De trinitate*, XV, pp. 17 y ss.

dora de Dios, su amor que suscita la existencia y dispensa la vida, ha dado a las creaturas desde la eternidad la *potencia existencial* o la *fuerza* de desplegar su esencia, el Espíritu Santo, en cuanto la persona de la vida y del amor, es el arquetipo de toda vida y de todo acto creado y la irradiación espiritual de la esencia particular, que es propia también de los seres materiales. En definitiva, si podemos ver en el ser de toda realidad independiente que subsiste por ella misma —de la πρώτη οὐσία— una imagen del Padre en cuanto primer comienzo incondicionado, entonces la estructura del ente creado en cuanto *una cosa que es*, es una imagen de la Divinidad Trinitaria. Pero puesto que el ente es *uno*, la *forma vacía* no existe jamás sin la plenitud, y la plenitud de la esencia, que es a la vez sentido y fuerza, recibe forma en la existencia; así pues, la unidad de la esencia divina está igualmente copiada en este ente.[84]

7. La imagen de la Trinidad en las cosas materiales inanimadas

Ahora comprendemos cómo la forma esencial es fuente de sentido y de perfección existencial y puede informar. Ya lo es en el campo de los seres más inferiores: el de las simples cosas materiales. Su potencia existencial es aquí una fuerza para la información espacial y una acción en el espacio. Los productos materiales están informados por la fuerza de la forma que obra en ellos bajo la acción simultánea de las causas exteriores. En este grado más bajo no encontramos una materia preexistente a su información en el tiempo, pero sí una unidad compuesta de forma y de materia. La plenitud aquí es una *plenitud espacial*. Está informada, pero no está enteramente informada; al contrario, es susceptible de recibir una formación ulterior. Por eso ella es *materia* en un doble sentido: el de llenar el espacio y ser capaz de pasar de indeterminada a determinada. Es en la creación del mundo material donde encontramos el origen primero de la forma y de la materia, y la separación entre la materia que llena el espacio y el espíritu. El espíritu se crea en el espacio y

[84] Ya que encontramos en la autonomía del ser creado, en su sentido y en su plenitud de vida una imitación de lo divino y no sólo un signo de la marca de la Trinidad, hablamos aquí de una *imagen* y no sólo, como santo Tomás, de una *huella* (véase el apartado 1 del presente capítulo).

en la realización espacial un *medio* extraño a sí mismo, que le permite representarse en ellos. Es un nuevo paso más allá de lo que se nos ofrece en la *posición exterior* del mundo de las ideas, fuera del espíritu divino. Toda información en la materia constituye un reflejo del espíritu en los *productos* colocados en el espacio. Las formas de las cosas materiales constituyen un intermedio entre el espíritu personal y la materia que llena el espacio y el camino que conduce de lo uno a lo otro. En cuanto sentido y fuerza que se despliega, estas formas poseen algo de la esencia del espíritu, pero para constituir un ser espiritual perfecto, les falta la conciencia, la libertad y la vida en cuanto espontaneidad. El espíritu utiliza estas formas como transiciones en un mundo de formas espaciales que debe servirle de lenguaje. Son expresadas en cuanto lenguaje por el espíritu y el espíritu las comprende, pero ellas no se comprenden a sí mismas. En cuanto fuerzas, son movidas y se mueven; sin embargo, no se mueven por sí mismas.

El espíritu, en cuanto que comprende (*intellectus*), expresa la palabra o el sentido y esta palabra sigue siendo un inteligible, accesible al espíritu. El espíritu, en cuanto que es movido (*voluntas*), hace del sentido algo dinámico, en movimiento, móvil y capaz de mover (*motum, mobile et motivum*). El primer movimiento es la formación en cuanto información de la materia dentro del espacio; es necesario para el segundo movimiento, a saber: la acción de los productos materiales ya informados —de los cuerpos— en el espacio, su realización sometida al movimiento y al cambio, sus movimientos y sus cambios en un contexto causal. Se trata primero del contexto del mundo espacial, material o de la naturaleza. Pero, así como lo que se expresa por la inteligencia creadora sigue siendo un elemento comprensible para la inteligencia creada, igualmente lo que es producido por la voluntad creadora y que es capaz de obrar se hace también accesible a la voluntad creada. Pero aquí conviene prestar atención a lo que hemos dicho precedentemente sobre los diferentes estados posibles del mundo creado. La naturaleza material, objeto de nuestra experiencia, no es de ninguna manera una pura expresión del plan divino de la creación ni un efecto puro de la voluntad divina; no es tampoco una formación pura espontánea, ni una secuencia de fuerzas sin roces que se ayudan mutuamente. Pero, puesto que su estado real en cuanto *caído* remite más allá de sí mismo a un estado *íntegro*, se concibe su posibilidad.

Para poner en claro la estructura de los productos materiales-corporales puros, conviene todavía recordar que en las exposiciones precedentes los términos cuerpo, alma y espíritu han sido empleados en sentidos diferentes. Según el sentido que nos propone la experiencia, están ligados a campos determinados de lo real. El *alma* es entonces la forma supramaterial que anima a un cuerpo considerado como masa física y que, con ayuda de materias constitutivas extrañas, lo informa interiormente en el curso de una evolución temporal, según su especie esencial. El cuerpo viviente es precisamente esta masa física animada e informada por el alma. Por *espíritu* se entiende una esencia inmaterial, dotada de razón y que obra libremente (el alma humana o un espíritu *puro*). En el sentido amplio, el término de espíritu se aplica también a los productos impersonales: a los productos que tienen una significación, que son inteligibles para los espíritus personales y que tienen una importancia para su vida.

Si se interpretan de esta manera los nombres de cuerpo (*Leib*), de alma y de espíritu, son entonces un producto corporal-material que no está formado en el curso de una evolución viviente por una forma supramaterial, y no merece el nombre de cuerpo vivo; la forma que le pertenece no es un alma, y con mayor razón no podría haber mayor cuestión aquí de un espíritu dotado de actividad libre. Sin embargo, el *cuerpo inanimado*, como toda creatura, posee un *sentido* y es así, en el sentido amplio del término, un producto lleno de espíritu del cual se sirve el espíritu del Creador para hablar al espíritu creado. Expresando este sentido con la ayuda de su manifestación sensible, sale de sí mismo y adquiere un *ser espiritual*. Así llegamos a la segunda significación del cuerpo alma-espíritu, según la cual esos tres términos designan las formas fundamentales del ser real: el ser psíquico designa la movilidad fluctuante que impulsa a la información; el ser corporal expresa la posesión de la esencia informada: el ser espiritual significa la libre emanación fuera de sí mismo, la expresión o exteriorización de la esencia. Este despliegue trinitario se encuentra igualmente en las *cosas inanimadas*, en la medida en que ellas llegan también a la forma correspondiente a su determinación esencial en el curso de su existencia temporal, siempre y cuando posean realmente esta forma de ser esencial informada y expresen o exterioricen su esencia.

Así encontramos en el campo del ser material una doble unidad

trinitaria: en la estructura del ente, en la medida en que, en cuanto soporte cosal (de cosa) de su esencia, el ente es una realidad no dependiente más que de ella misma, constituye por su esencia una realidad llena de sentido y se despliega en su ser en virtud de la fuerza perteneciente a la forma esencial. El despliegue existencial es a su vez trinitario: la inserción en la figura particular conforme a la esencia, la posesión de la esencia informada y la salida de sí en la actividad exterior (en la intervención en el contexto causal de la naturaleza corporal material y en la irradiación de la propia esencia en el mundo espiritual).

En fin, el triple despliegue existencial en el campo del ser material encuentra todavía un símbolo en los tres modos fundamentales de la realización en el espacio: la formación material líquida, sólida y gaseosa.

8. La imagen de la Trinidad en los seres vivos impersonales

Es en cuanto forma supramaterial, la forma viviente o alma, como hemos abordado el principio activo en la información de los seres vivos; este principio produce todo su efecto en cuanto *centro* de una unidad formal (*Gestalteinheit*): que se delimita y se aísla ella misma desde el interior; recibe en ella materias ya presentes destinadas a su estructura y las transforma; en fin, da productos independientes de la misma especie. Aquí, la información es *vida* en cuanto movimiento *propio*, en cuanto ciclo que se basta a sí mismo y, sin embargo, es un proceso generador que se extiende más allá de sí mismo. Por eso encontramos aquí la imagen de estas cualidades divinas: la suficiencia en sí mismo, la conservación de sí mismo y por consiguiente, el don de sí y la fecundidad. El ser vivo depende más fuertemente de sí mismo que el cuerpo material, porque comienza en sí mismo; de allí expresa mejor la imagen del Padre. En cuanto forma delimitada por sí misma y unidad significativa que se basta a sí misma, representa una imagen más fuertemente marcada del Logos. En fin, porque lleva en sí la fuerza que conduce a un despliegue de la esencia propia y a la generación de nuevos productos, en cuanto ser vivo y fecundo, constituye además una imagen más pronunciada del Espíritu Santo.

Su *potencia existencial* o *fuerza vital* está delimitada: en efecto,

corresponde a la unidad formal hacia la que debe orientarse su desarrollo y a los *frutos* que el ser vivo debe engendrar más allá de sí mismo. Pero como su esencia no está realizada y perfecta desde el principio, sino que se despliega y se realiza en el tiempo, el viviente no lleva en sí mismo, desde el principio, la cantidad de fuerza que le está destinada por su esencia, sino que debe primero adquirirla. Para esto, como para la estructura de su unidad formal, depende de las materias del mundo corpóreo-material. Así como puede recibir materias extrañas y asimilarlas, igual puede también servirse de las fuerzas presentes en estas materias, transformarlas en fuerzas vivas. Por eso el despliegue más o menos perfecto de su esencia depende del *mundo que la rodea*.

En las plantas, la información no es todavía más que el simple hecho de tomar una figura material. No han llegado a *ser ellas mismas*, ni a tener una formación interna. Es en el *alma animal* donde se produce esta dilatación. Él cumple entonces, como las formas inferiores, tomando una figura material espacial, pero además su *vida* es *movimiento interno* e *información de una forma psíquica*. Percibe la manera de la que recibe su nutrición; así, el sabor de las materias recibidas que experimenta como una impresión sensible que viene del exterior y la saciedad resentida como un proceso del cuerpo vivo y un estado de este cuerpo están ligados a una *impresión interior* que se manifiesta por la alegría o la repugnancia o por un estado interno de una duración más larga, es decir, un sentimiento de bienestar o malestar.

Incluso experimenta la cantidad presente de fuerza, así como su aumento o disminución por *sentimientos* particulares. Todo esto está fundado en la esencia del alma cuyo despliegue posee una triple orientación: al interior de la corporeidad material, hacia el interior de sí misma y fuera de sí misma. En efecto, toda impresión de los sentidos externos es un encuentro con el mundo exterior; se *siente* la oposición del *yo* y del mundo exterior, la vida psíquica es toma de posición con relación al mundo exterior; el cuerpo vivo y el alma se forman en el curso de esta toma de posición. Pero esta información de la esencia singular durante su vida corporal psíquica está precedida, ya, por la información original debida a la determinación esencial específica. La *fuerza vital* es aquí una *fuerza corporal psíquica*; no significa solamente la fuerza de informar la materia en el cuerpo vivo, sino también la capacidad de mover, en el interior del

espacio, el cuerpo ya informado, de moverlo de diferentes maneras correspondientes siempre a la especie esencial y de ponerlo en acción (es justamente en esto donde recibe su información); designa todavía una capacidad de ponerse internamente en movimiento y de actuar (en esto se expresa la forma del alma *aplicada* originalmente).

Lo que se *presenta* al animal lo pone interiormente en movimiento y lo conduce a una toma de posición frente a lo que se encuentra: el miedo, la cólera y otras tomas de posición semejantes. Son respuestas a las impresiones experimentadas; tienen su punto de inserción en la interioridad, pero están orientadas hacia el exterior y su efecto es múltiple; dan al cuerpo vivo una fisonomía determinada (lo que llamamos *expresión* corporal de lo psíquico: figura pasajera y rasgos permanentes); dan ellos lugar a una actividad corporal dirigida hacia el exterior (por ejemplo: movimientos de huida y de aprehensión).

Dejan también *huellas* en el alma: una inclinación y una tendencia a repetir la toma de posición correspondiente a una disposición interior permanente (lo que la escolástica llama *habitus*). La fuerza psíquica que es *una* se encuentra así dividida e informada en una pluralidad de *fuerzas* diferentes (capacidades, habilidades, inclinaciones) sin perder, sin embargo, su unidad. La *vida* misma en la cual se despliega es informada en emociones vividas de un contenido diferente. En todo esto se manifiesta una superioridad material que supera a la que caracteriza el alma vegetal: una vida propia interna separada de la materia que llena el espacio; esta vida se refleja en el producto material ya informado (el cuerpo viviente) por constantes transformaciones (en los fenómenos expresivos) y hace del cuerpo vivo el instrumento de su acción en el mundo exterior. Este efecto se hizo posible por la doble naturaleza del cuerpo vivo, que es a la vez un cuerpo físico (*Körper*) en el mundo corpóreo-material y un producto vivo informado por el alma, y por la doble naturaleza del alma cuya vida es a la vez movimiento interior y una formación material externa: así se produce la transformación del movimiento psíquico en movimiento corporal y del movimiento corporal en movimiento material. Por otra parte, la vida psíquica permanece ligada al cuerpo y condicionada por él. Nada llega al alma que no le sea transmitido por mediación del cuerpo y que no alcance en común al cuerpo y al alma, y todo produce de nuevo ya sea de una manera

u otra su efecto corporalmente. La fuerza del alma que obra y se agota en su vida interior (igual que en su formación material externa) se nutre con la aportación que recibe del mundo material por la mediación del cuerpo; por otra parte, ella también es consumida por las oposiciones que encuentra en su toma de posición frente al mundo exterior.

El desarrollo de la vida interior permite un acercamiento completamente nuevo a la divinidad: una contradicción de la dualidad constituida por la vida propia interior y la forma de un mundo exterior que se eleva por encima de ella misma. La vida interior lleva ya en sí la marca de la Trinidad: en cuanto vida *permanente* particular, es la imagen del Padre; en cuanto vida *cargada de sentido* (y esta carga se produce gracias a sus contenidos, aun cuando no son todavía contenidos comprendidos por el yo mismo) es una imagen del Hijo, y en cuanto *vida*, exteriorización de la *fuerza* e irradiación de la esencia, es una imagen del Espíritu Santo. Pero toda la vida interior y la información del cuerpo, igual que la acción en el mundo exterior, no son todavía más que *hechos*: son incomprendidos y no son libres: no se trata, pues, de un acto personal del espíritu libre.

9. La imagen de Dios en el hombre

a. El alma humana comparada con las formas inferiores y con los espíritus puros

Todas las formas de los productos corporales constituyen *pasos* del espíritu personal a la materia que llena el espacio, vías o medios hacia su información interior en el espacio. Pertenecen al espíritu en cuanto que son su producción y llevan en sí mismas —ascendiendo de las formas inferiores a las formas superiores— cada vez más la marca de su naturaleza. Cuando una vida interior particular está presente —por consiguiente, en el alma animal— se ha alcanzado ya un primer grado de vida espiritual. Y cuando personalmente es informada la vida psíquica particular, la naturaleza del espíritu está plenamente expresada: por eso el *alma humana* no sólo es un intermediario entre el espíritu y la materia, sino que es también una *creatura espiritual*, no sólo un producto del espíritu sino también un *espíritu informante*. Ahora bien, de ninguna manera deja de ser

un intermediario ni un paso: en cuanto forma del cuerpo, se inserta en el espacio de la misma manera que las formas inferiores: su espiritualidad misma lleva en sí los rasgos de su atadura con la materia; en fin, constituye un fundamento escondido sobre el cual se eleva la vida espiritual. Por estas razones, es genéricamente distinta de los espíritus puros. Debemos tratar de demostrar ahora cómo, en cuanto forma informante de la materia, el alma se distingue de las formas inferiores y cómo, en cuanto espíritu, se distingue de los espíritus superiores. La información del cuerpo y del alma se presenta primero, antes del nacimiento y en las primeras fases de la vida —de la misma manera que en el animal—, como suceso involuntario. Esta información involuntaria no cesa durante la vida entera, pero si otra toma lugar a su lado, le usurpa y gana terreno desde el comienzo de la *educación*. En cuanto intermediaria entre la información enteramente involuntaria (tal como se presenta, por ejemplo, en el crecimiento y en el desarrollo de los miembros y de los órganos: en lo que llamamos *procesos fisiológicos*) y la información voluntaria tomada en el sentido de libre control de la postura y de la mímica, es como se sitúa la *costumbre* del niño, comparable a la domesticación de los animales.[85] Así el niño es habituado a comer y a dormir a horas determinadas, "aprende" a caminar y a hablar (por el momento entendemos por *hablar* una imitación externa de palabras determinadas) y es guiado, antes de ser despertado a la razón, es decir, de poder utilizar su voluntad y comprender lo que se exige de él. Se trata aquí de una utilización de tendencias maleables por la voluntad informante del adulto y el resultado parece extraordinariamente semejante al comportamiento de personas libres y dotadas de razón, pero en verdad no se produce todavía ninguna información *personal*. Ésta no es posible más que cuando comienza la vida del espíritu propiamente dicha, cuando el yo *despierta* y es consciente de su yo en el sentido pleno de su término, es decir, cuando la conciencia puede convertirse en *comprensión* auténtica de la propia vida y de toda significación encontrada; en fin, esta información personal no es posible sino cuando el yo puede determinarse a sí mismo, es decir, dar a su acción una dirección y comprometerse con ella. La educación supone la libertad y la comprensión, puesto que se vuelve hacia la voluntad para indicarle una

[85] No es lo mismo, porque la vida del alma del niño constituye el primer paso para la vida espiritual personal y formada, siendo posibles periodos de transición.

dirección para su acción, pero el hecho de tomar esta dirección concierne a la voluntad. La *educación corporal* no es, pues, los cuidados dados al cuerpo, ni una costumbre, sino una dirección dada a la voluntad con vistas a la información del cuerpo según un plan libre y determinado de antemano, es decir, consciente de los fines que persigue y alcanza. Si tal información libre se hace posible, es porque el alma no es sólo la forma del cuerpo y porque la conducta del alma se expresa naturalmente en el cuerpo, sino también porque en esta alma habita el yo. Las maneras de ser de esta alma constituyen la vida de este yo; puede él, en cierta medida, suscitarlas y en una proporción todavía mayor, reprimirlas u oponerse a su aparición. La acción hacia el interior del cuerpo puede también emprenderse y obstaculizarse voluntariamente (la expresión de la alegría puede reprimirse o incluso producirse artificialmente). Esto hace posible la información voluntaria del cuerpo. Pero ya que se trata aquí de una influencia ejercida sobre un evento en vía de realizarse, lo *auténtico* y lo *simulado* o *fabricado* seguirán siendo discernibles para el observador penetrante. Cuando no sólo se reprime y refrena la expresión corporal, sino también las emociones mismas, entonces se puede afirmar que el dominio exterior, se ha convertido también en una expresión natural. Y cuando la armonía psíquica es la consecuencia de un recogimiento interior, el *aislamiento* exterior como término de una información completa que viene de la interioridad más profunda, corresponde a ese recogimiento.

Las consideraciones precedentes han permitido poner en claro que la información libre o la *información de sí mismo* no es sólo una formación del cuerpo, sino también —y sobre todo— una formación de la propia alma. El hombre es una persona espiritual, porque está en una libre posición no sólo frente a frente de su cuerpo, sino también frente a frente de su alma, y es en la medida en que tiene poder sobre su alma como tiene poder también sobre su cuerpo.

La posibilidad de una información de sí mismo con respecto al alma depende a la vez de lo que tiene en común con el espíritu puro y de lo que la diferencia de él.

Lo que tiene en común es el hecho de ser consciente de la vida de su yo, de poder influir libremente en su desarrollo. Lo que la diferencia del espíritu puro es que su conducta libre no abarca todo su ser, sino que es una acción en un suceso que ya se encuentra en desarrollo, que deja en ella huellas y que se encuentra, de hecho,

informada por su exterior y fuertemente marcada por él. Al contrario, el espíritu puro recibe su esencia como una forma netamente definida y desarrolla su vida sin tener necesidad de otro para ello.[86] El alma debe primero llegar a la posesión de su esencia, y su vida es el camino que la conduce hasta allí. Por eso la *información* es aquí posible y necesaria. Pero para que esta información sea una información *libre* y no un evento involuntario como la información del alma animal por el juego de su desarrollo *natural*, es necesario que el alma pueda poseer un conocimiento sobre sí misma y que pueda tomar posición frente a frente de sí misma. El alma debe *llegar hasta sí misma* en dos sentidos: *conocerse* ella misma y *llegar a ser* lo que ella debe ser. Su libertad participa de estas dos operaciones. Pero el hecho de llegar hasta sí misma por el camino del conocimiento tiene múltiples sentidos, puesto que el *conocimiento* y el *yo* son ambiguos. Ya hemos hablado incidentalmente de esto.

b. Grados del conocimiento de sí mismo[87]

No se podría tratar aquí de explicitar el sentido del término *conocimiento* en todos sus aspectos. Nos atendremos sólo a las diferentes posibilidades y los diversos grados del conocimiento de sí mismo, puesto que de esta manera podremos adquirir al mismo tiempo ciertas iluminaciones sobre la esencia del alma espiritual. La forma más original del conocimiento de sí es la conciencia que acompaña a la vida del yo. El yo es aquí consciente de sí mismo y de su vida. La pertenencia de la existencia-para-sí (= la conciencia) a su ser (= la vida), la posesión de un sí mismo por el yo en su camino, el retorno sobre sí inmanente a la vida espiritual dan al yo su sentido más original.

Esta conciencia no es un *acto* propio, no es una unidad vivida

86 Puesta aparte "la inversión" de la esencia en la decisión única de los ángeles caídos.

87 Nuestra santa madre Teresa afirma que existe sin duda un estado singular, incluso patológico, según el cual alguien no conoce su propia morada. Pero de hecho, muchas almas "están de tal manera enfermas, de tal manera habituadas a ocuparse de las cosas externas [...] que les parece imposible volverse sobre sí mismas". Así se han olvidado de orar. Por eso la *primera morada* en la que se entra por la puerta de la oración es la morada del *conocimiento de sí mismo*. Conocimiento de Dios y conocimiento de sí se sostienen mutuamente. Por el conocimiento de sí nos acercamos a Dios. Este conocimiento de sí por lo tanto no es jamás inútil, aun si ya se ha llegado a las moradas interiores. Por otra parte "no llegaremos [...] jamás al conocimiento perfecto de nosotros, si no aprendemos también a conocer a Dios".

independiente y el yo, consciente de su "sí mismo" no es un *objeto*: es decir, que no hay todavía oposición entre el conocimiento y lo conocido como en la percepción externa e interna. Ya hemos anotado que una concepción por el pensamiento que supera al *Yo puro* está *ligada* a la vida original e indivisa del yo. Hacemos la experiencia de nuestras emociones y de nuestras acciones vitales como si surgieran de una profundidad más o menos grande. El fondo oscuro de donde se eleva toda vida espiritual humana (el alma) se presenta a la luz de la conciencia en la vida del yo, sin que llegue a ser *transparente*, a pesar de todo. Así la vida del yo aparece como una vida anímica y al mismo tiempo, por la salida de ella misma y la ascensión a la luz, la vida se revela como una vida espiritual.[88] Ella "se" extiende a partir del *Yo puro* puntual alrededor del espacio del alma, el yo la abarca, sin poder elevarlo todo entero a la luz, y no lo llena pero puede penetrarlo. El Yo y el alma no están yuxtapuestos: el uno no es separable de la otra. Un yo personal forma parte del alma humana; este yo habita en ella, la abraza y en su vida, su ser se hace presente, vivo y consciente. El yo humano es tal que su vida surge de la profundidad oscura de un alma.

La oscuridad del alma que puede iluminarse permite comprender que el conocimiento de sí (en el sentido de conocimiento del alma) debe concebirse como una posesión que aumenta poco a poco. Si su adquisición puede constituir una *tarea*, esto supone que ella pueda ya realizarse libremente. La conciencia original que acompaña toda vida del yo, puesto que ella forma parte de él, está simplemente presente sin ser introducida deliberadamente. Pero puede convertirse en una *actividad* conocedora que, *en cuanto* actividad, es libre; y siendo libre, el paso que conduce a ella puede ya realizarse libremente. Cuando nos volvemos hacia una emoción vivida, por ejemplo, una alegría, esta orientación ya no es —como la conciencia que la acompaña— un elemento constitutivo de la alegría misma, sino una cosa nueva, una unidad vivida independientemente. La alegría y la percepción atenta orientada hacia ella se sitúan una frente a otra como un objeto y el acto de conocer dirigido hacia el objeto.[89] La orientación atenta de la mirada es el primer paso que

[88] Ya hemos hecho esta anotación: a consecuencia de los lazos entre el yo, el alma y el cuerpo, éste se encuentra también englobado en el *sí-mismo*.

[89] ¿Tal *objetivación* es posible mientras la alegría es todavía viva o sólo después de su desaparición? No es necesario examinar aquí la cuestión.

conduce al conocimiento, en el sentido estricto y particular del término, a la asimilación intelectual que establece *lo que le* es conocido, lo capta y lo ordena conceptualmente; ella se ocupa más allá de sus contextos, de su origen y de su meta, de sus condiciones y de sus consecuencias. A la multiplicidad del ser y de la vida psíquicos responde la multiplicidad de los modos de conocimiento que permiten captarlos. La atención puede volverse hacia el contenido de la vivencia —por ejemplo, la alegría— para poner en claro lo que es la alegría en general. Podemos aquí hacer abstracción de este conocimiento general de la esencia, porque no nos conduce al conocimiento de sí (cuando menos no en forma inmediata). Pero también es posible que la mirada se dirija hacia la profundidad escondida del alma que es entonces esclarecida en la vivencia. Yo he hecho una cosa de la cual hasta aquí no me hubiera creído capaz, y apenas ahora me doy cuenta entonces de lo que soy en cuanto hombre. Pero esto puede producirse también de diferentes maneras. Existe una manera de considerarse a sí mismo análoga a la manera como otro lo considera a uno: por la percepción, la determinación y la observación que vienen, por así decirlo, del exterior.[90] Es lo que llamamos *percepción interna*. La experiencia de sí y la observación de sí se fundan en esto y conducen en la misma dirección. La educación de sí mismo puede partir de allí. Yo trato de pintar, encuentro que esto no me resulta mal y decido desarrollar el talento que acabo de descubrir. Me he dejado sorprender alguna vez por un juicio precipitado y percibo en eso una mala costumbre que debo combatir. Dichas constataciones en el curso de las cuales me enfrento a mí mismo como si se tratara de un objeto, muestran, como lo dijimos más arriba, que el alma es un todo semejante a una cosa con cualidades particulares que se manifiestan en la conducta y son a su vez influenciadas por ella. Y ya que esta conducta es *mía*, le concierne a mi libertad; tengo pues el poder de contribuir a la información de mi alma misma. Pero estas reflexiones y esta toma de posición frente a frente del yo no me permiten alcanzar la esencia del alma y por consiguiente toda la información esencial auténtica se hace imposible. La determinación viene a agregarse, pero la vivencia original

[90] Por otra parte, existe una especie de "vida común" con otro, que está más próxima de la vida original propia que de una percepción externa. Conocimiento de sí y conocimiento de otro se encadenan de una manera particular y se condicionan mutuamente. Pero no conviene examinar aquí este punto de vista en detalle.

manifiesta algo de la esencia del alma, que no se limita a *manifestarse* en la vivencia, sino que allí *vive* y viene a la luz. Sólo en cuanto proceso vivido original es posible una información esencial auténtica.

Aquí no entendemos por *esencia del alma* la esencia general (lo que un alma es de manera general), sino la esencia propia del alma humana individual, su *modo de ser personal*. Cuando apoyándome en una enseñanza dada, adquiero la convicción intelectual de que es injusto juzgar precipitadamente, cuando noto en mí (de la manera indicada precedentemente) este error y tomo la resolución de combatirlo, es entonces posible obtener un resultado, transformarme de una manera que aparezca claramente a mí mismo y a los otros y en todos estos casos no es necesario que algo suceda en lo profundo. Soy, en el fondo, todavía el mismo hombre. Es completamente diferente cuando, por ejemplo, he ofendido gravemente a un hombre por un juicio llevado a la ligera y noto ahora *lo que yo he hecho*. Aquí hago la experiencia de lo que es verdaderamente el juicio. Estoy sobrecogido de miedo delante de la gravedad de las consecuencias de mi conducta, tengo vergüenza de mi propia ligereza. Es la *contritio*, la contrición que se arrepiente y que hace al alma capaz de renovarse auténticamente. El mal es entonces concebido realmente en la raíz. ¿No tendríamos que examinar ahora la cuestión que acerca objetivamente a esto: qué es lo que es natural y sobrenatural en tal proceso? Es la estructura natural del alma la que conviene explicitar antes de poder comprender dónde se sitúa en ella una posibilidad de influencias sobrenaturales.

Se trata a menudo del alma como de un *espacio*, se habla de su *profundidad* y de su *superficie*. La imagen del *castillo* del alma que posee moradas exteriores e inferiores y, en fin, una morada más interior que todas, tiene exactamente el mismo significado. El yo es el habitante de este castillo y puede permanecer en una de las moradas exteriores o bien retirarse más al interior. Los ejemplos discutidos pueden ayudarnos a comprender el sentido de estas imágenes; éstas siguen siendo siempre un expediente para hacer sensibles las relaciones absolutamente no espaciales. El yo, que se percibe a sí mismo, observa y modifica como una cosa exterior, no se encuentra manifiestamente en la interioridad. Parece casi que haya abandonado el castillo del alma para observarla desde el exterior. Ahora bien, la cosa es sin duda imposible: en efecto, la consideración de sí mismo se identifica con la *vida del yo* y el yo no tiene vida que no

sea al mismo tiempo vida del alma; separado del alma no sería nada. Cuando adopta espiritualmente el punto de vista de un testigo para observarse a sí mismo, permanece, sin embargo, prisionero en sí mismo a pesar de esa transformación de sí. Pero se puede decir que abandonó el lugar natural de su ser, *su centro de gravedad*, que renunció a la orientación vital original y que no posee la fuerza vital entera, indivisible e intacta. Cuando se encuentra en un punto en el que no es entera e indivisiblemente él mismo, tampoco puede asirse del todo con su fuerza transformante.

c. Esencia, fuerzas y vida del alma

El alma, en cuanto totalidad, ha sido considerada como fuerza esencial del cuerpo. Pero ella (igual que el alma del animal) es una cosa informada y lleva su forma en ella. La esencia del alma (entendida de nuevo como esencia singular; la esencia que pertenece en propiedad a *tal* hombre, que hace de él lo que es) da una forma a sus *fuerzas* y a su *vida*, y esta información reposa sobre el hecho de que en la esencia misma, como lo hemos dicho, el *sentido* y la *fuerza* deben ser diferenciados.

El sentido es la figura final hacia la cual el alma está orientada mediante su determinación esencial; la fuerza o potencia existencial le ha sido dada para llegar a ser lo que debe ser. La fuerza se desarrolla en el curso de la vida del alma (*vida* entendida en el triple sentido de información del cuerpo vivo, del hecho interno psíquico inconsciente y de vida del yo consciente). La vida del yo es a su vez informada, llena de sentido. Recibe su determinación significativa por medio de la esencia del alma, pero no está allí su fuente única. La vida del yo es —si no por completo, por lo menos preponderantemente— una relación del alma con una cosa que no es ella misma: con el mundo creado y en fin con Dios; se trata para ella de recibir impresiones, de elaborarlas interiormente y de responder a ellas; así se determina la multiplicidad de su contenido significativo y su división en una sucesión y una yuxtaposición de unidades vividas que se bastan a sí mismas, mientras que la unidad de la *corriente de vivencias* reposa sobre la corriente de vida ininterrumpida que atraviesa todas esas unidades vividas. Correspondiendo a las direcciones fundamentales de la vida del yo (en cuanto que recibe las impresio-

nes, las elabora interiormente y responde a ellas), la fuerza psíquica *única* se transforma al mismo tiempo en una pluralidad de *fuerzas* (= potencias) orientadas de diferentes maneras: facultades de conocimiento destinadas a recibir (facultades *inferiores y superiores* o bien *sensibles y espirituales*, que corresponden a la estructura y a la división del mundo objetivo), fuerzas que conservan y elaboran interiormente (de las que hablaremos todavía con mayor particularidad) y fuerzas que responden a las impresiones, designadas por la expresión escolástica *vires appetitivae* —fuerzas tendenciales— y divididas tradicionalmente también en potencias inferiores y superiores, en potencias sensibles y en voluntad.[91] La formación de una multitud de *fuerzas* no suprime la unidad del alma y de la fuerza que le es inmanente. Tenemos de ello la confirmación experimental en el hecho de que una fuerte consumación de fuerza por una especie determinada de actividad se traduce por la inhibición de actividades cuya orientación es diferente.

Además, no se debe olvidar que en el alma humana —al igual que en las formas esenciales de los seres vivos inferiores— la cantidad de fuerza que le corresponde según su determinación esencial, no está presente desde el principio de su existencia, sino que el alma debe desde el principio adquirir tal cantidad en el curso de su desarrollo. Su vida misma es una perpetua consumación de fuerza, pero es a esta vida a la que debe también la apertura de sus fuentes de fuerza. Esto se produce primero por medio de la estructura del cuerpo; la fuerza psíquica recibe siempre de él nuevas aportaciones que la renuevan (aunque la vida corporal, al igual que la fuerza interna psíquica, representa una consumación de fuerza permanente); pero tal resultado puede ser igualmente alcanzado gracias a las aportaciones que provienen del mundo situado más allá del yo, mundo que es accesible por medio de la vida del yo. La clara luz del sol y el azul radiante del cielo, un paisaje sereno, la risa alegre de un niño, una palabra alentadora, pueden despertar una nueva vida en el alma. Lo que cae bajo los sentidos es la expresión de lo espiritual que exige ser recibido en el alma para adquirir la vida. Pero recibida

[91] El examen más detallado de semejantes fuerzas sería la tarea de una *doctrina del alma*. Así lo había comprendido la vieja *psicología metafísica*; en cuanto a la *psicología empírica* del siglo XIX, ha pospuesto esta tarea para más tarde a favor de un punto de vista parcial sobre la vida consciente del alma. Encontramos en la obra de A. Pfänder, *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*, Halle, 1933, un paso adelante incontestable para hacer inteligibles, a partir de la esencia misma del alma, su estructura y su vida.

en el alma desarrolla una fuerza dispensadora de vida. Con esto se revela un nuevo nexo entre el *sentido* y la *fuerza*. El sentido separado del conjunto vivo de las personas espirituales, tal como se nos presenta en los productos impersonales creados por el espíritu, está, por así decirlo, cargado de fuerza (de *energía potencial*) y se descarga cuando entra de nuevo en el todo viviente de una persona espiritual. Esta acción se realiza en el interior del alma donde se elaboran los contenidos significativos que ella ha recibido.

d. La interioridad del alma

Comprender bien la interioridad del alma es importante para conocer mejor el rasgo distintivo del alma humana. Las facultades de conocimiento aseguran, por así decirlo, el servicio exterior en el castillo del alma; permiten a las cosas del mundo exterior penetrar en él o bien van incluso a su encuentro; los sentidos constituyen las puertas de entrada para las cosas que caen bajo los sentidos. El entendimiento penetra como dueño en la profundidad espacial situada más allá del campo sensible y en la *interioridad* de las cosas que no caen bajo los sentidos; esta interioridad es accesible por medio de la exterioridad sensible. La percepción sensible, como el conocimiento intelectual, es una unidad vivida de una duración más o menos larga. Desaparece para dejar lugar a nuevos sentimientos vividos. Pero al desaparecer no pierde, sin embargo, su contenido. En efecto, el contenido sensible que ha sido recibido una vez se encuentra conservado en la interioridad durante un tiempo muy largo o muy corto, algunas veces también para siempre. La primera clase de acogida y de conservación internas es hecho por la *memoria*.[92] Lo que desaparece de la conciencia no se pierde para el alma; lo conserva y de vez en cuando lo recuerda de nuevo "a la luz del día"; ya bajo la forma de un recuerdo en el que toda la unidad vivida anterior se hace viva de nuevo, ya como parte constitutiva de su tesoro de conocimiento de experiencia, el cual aumenta poco a poco;

[92] Según la concepción tomista, la memoria no es considerada como una facultad fundamental al lado del entendimiento y de la voluntad, sino como sensible y espiritual, ordenada a la facultad del conocimiento inferior y superior. En efecto, sin la actividad de la memoria no sería posible ningún conocimiento. Al contrario, encontramos en los escritos de nuestra santa madre Teresa y de san Juan de la Cruz, nuestro padre, la división en tres facultades: entendimiento, memoria, voluntad, tal como lo había fijado san Agustín (*De trinitate*, X).

esta parte está separada de las circunstancias que han precedido a la adquisición original, un poco a la manera como un teorema se utiliza en una demostración o como una regla de vida general ayuda a tomar una decisión en un momento dado. La duración de la conservación de un acontecimiento vivido en la memoria depende —no exclusivamente, pero sí en una amplia medida— de su grado de penetración original. Y lo que es de nuevo importante para este propósito es saber en qué profundidad ha tenido lugar la acogida. La actividad de la razón debe aceptar esa interpretación en algunos aspectos como si constituyesen en ella misma una cosa relativamente superficial.

Tal desprecio y tal desdén se presentan ordinariamente como una reacción dirigida contra la época de la *Aufklärung* caracterizada por un elogio exclusivo de la razón.[93] Tiene ella para sí la apariencia de que de hecho es posible una acción racional que deja intactas las profundidades del alma. Pero tal carácter superficial no está fundado en la esencia de la razón, o más bien la fuerza propia de esta esencia no llega en este caso a su pleno desarrollo. Es posible que dos hombres sepan juntos una noticia y que capten claramente en su espíritu el contenido: por ejemplo, el anuncio del asesinato del rey de los servios en el curso del verano de 1914. Uno de ellos *no considera las consecuencias* de lo que acaba de saber, continúa tranquilamente su vida y, algunos minutos más tarde, se ocupa de nuevo en sus proyectos de vacaciones. El otro está profundamente trastornado; prevé por el pensamiento una gran guerra europea en perspectiva, se ve él mismo obligado a abandonar su carrera, e involucrado en el gran acontecimiento, no puede ya desembarazarse de este pensamiento y vive en la espera tensa y febril de lo que va a suceder. La noticia ha penetrado profundamente en el interior de su ser. La comprensión tiene lugar en esta profundidad y puesto que toda la fuerza espiritual vive en esta interioridad, penetra la comprensión en todo lo que se relaciona con ella, en *la gravedad de las consecuencias* del suceso.[94] Se trata de un pensamiento en que se encuentra comprometido el *hombre entero*. Se deja percibir fá-

[93] Así en el *sentimentalismo* del siglo XVIII y del romanticismo a principios del XIX; en nuestra época, se trata de una reacción contra el racionalismo neokantiano.

[94] Santo Tomás considera como rasgo distintivo de los espíritus superiores en relación con los espíritus inferiores, el hecho de que los primeros captan más con una sola mirada, porque tienen una facultad más grande de *visión* de *conjunto* (véase *De veritate*, q. 8, a. 10; *S. th.*, q. 55, a. 3). Él atribuye esta particularidad al hecho de que poseen *formas de conoci-*

cilmente en su exterioridad. Actúa en los órganos corporales: sobre los latidos del corazón y la respiración, sobre el sueño y sobre el apetito. La razón de esto es que *piensa con el corazón*. El *corazón* es el verdadero *centro vital*. Designamos así el órgano corporal cuya actividad gobierna la vida del cuerpo. Pero es costumbre comprender por el corazón la interioridad del alma, puesto que manifiestamente es el corazón el que participa más fuertemente en lo que pasa en el fondo del alma, ya que es ahí donde se puede percibir más claramente la conexión del cuerpo y del alma más que en ninguna otra parte.

En la interioridad se capta interiormente la esencia del alma. Cuando el yo vive en esa interioridad sobre el fundamento de su ser, allí en donde él está totalmente como en su casa y habita, adivina entonces en parte el sentido de su ser, experimenta su fuerza concentrada en este punto antes de su división en fuerzas separadas. Y cuando su vida la alimenta de esta interioridad, vive *plenamente* y alcanza el grado más elevado de su ser. Los elementos recibidos del exterior no subsisten sólo a título de recuerdos, sino que éstos pueden transformarse en la *carne y en la sangre*.[95] Así se convierten en él en una fuente dinámica dispensadora de vida. Por otra parte, es posible también que un elemento extraño a la esencia penetre en el interior, lo que tiene por efecto disminuir la vida del alma y puede llegar a ser para ella un peligro mortal si no reúne todas sus fuerzas para rechazar este elemento.

La elaboración interna de lo que penetra en la profundidad del alma no es inmediata, sino que exige un tiempo largo o corto; en ciertos casos, puede extenderse por un periodo muy largo. Además, la elaboración interna se acompaña comúnmente de una toma de posición dirigida hacia el exterior y a veces es seguida también de acciones. La noticia que del exterior penetra en la interioridad encuentra siempre esta interioridad en una disposición determinada que experimenta el alma como un *estado interior*. Lo que entra en el alma puede llevar una modificación de esa disposición: el alma se siente amenazada en su ser y su reacción se traduce por miedo

miento más generales, pero es necesario añadir también la fuerza que tiene el espíritu para penetrar realmente todo lo que le es accesible.

95 Marie von Ebner-Eschenbach dijo una vez que la formación es lo que subsistiría si llegáramos a olvidar todo lo que hemos aprendido. Claramente se refiere a lo que se ha transformado "en la carne y en la sangre".

y temor, lo que entraña al mismo tiempo una modificación del estado interior. Si antes el alma se encontraba en reposo y en paz, lo que domina ahora es la inquietud y la agitación, así como una toma de posición dirigida hacia el exterior, contra lo que la amenaza.

Primero se trata de un acontecimiento que brota de la interioridad psíquica y de una *respuesta* involuntaria. Pero de allí puede surgir una conducta libre y, finalmente, una actividad que se extiende al mundo exterior. Lo que penetra en la interioridad constituye siempre un llamado a la *persona*; un llamado a su *razón* en cuanto fuerza que se *percibe* espiritualmente, es decir, a *comprender* lo que sucede. Se trata aquí de un llamado a la *reflexión*, es decir, a la búsqueda del *sentido* de lo que se le presenta a ella. Un llamado a su *libertad*; ya la búsqueda intelectual del sentido es un acto libre. Pero además el alma exige una conducta ulterior conforme a este sentido: aquel que descubre en medio de su trabajo que se ha declarado el fuego en su casa está obligado a interrumpir sus ocupaciones y ponerse a apagar el fuego. Tan irracional sería continuar trabajando como quedarse paralizado por el miedo y no hacer nada absolutamente.

La vida personal y espiritual del alma está injertada en un gran complejo que tiene una significación, que es al mismo tiempo complejo funcional: cada sentido, una vez comprendido, exige una conducta correspondiente y posee al mismo tiempo una fuerza motora para impulsar al alma a realizarse. Encontramos generalmente el término de *motivación*[96] para designar esta *movilización* del alma *por* un móvil pleno de sentido y de fuerza, *hacia* una conducta igualmente llena de sentido y de fuerza. Se percibe de nuevo aquí cómo el sentido y la fuerza están ligados el uno a la otra en la vida espiritual. Al mismo tiempo, es evidente que no se trata de ninguna manera aquí de un acontecimiento natural, sino de una *llamada* y una *respuesta*. La persona no está *obligada* por lo que se le presenta; sin duda, al principio puede ser llevada, al dar su respuesta, a una toma de posición involuntaria; sin embargo, no debe dejarse simplemente arrastrar por la secuencia, sino al contrario, debe *tomar posición* libremente frente a su *propia toma de posición*: rechazarla o

[96] Véase A. Pfänder, *Motive und Motivation (Münchener Philosophische Abhandlungen, Lipps-Festschrift)*, Leipzig, 1911, pp. 163 y ss., y E. Stein, "Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften", en *Husserls Jahrbuch*, t. V, Halle a. S., 1922, pp. 34 y ss.

entregarse a ella; debe hacer uso de su razón para darse cuenta exactamente de su posición y encontrar por la comprensión cómo debe conducirse y utilizar libremente su fuerza en la dirección requerida.

El yo personal se encuentra enteramente en él en la interioridad más profunda del alma. *Cuando* vive en esa interioridad, dispone de la fuerza total del alma y puede utilizarla libremente. Además está entonces lo más cerca posible del sentido de todo lo que le sucede; está abierto a las exigencias que se le presentan; puede apreciar mejor su significación y su importancia. Pero pocos hombres viven tan *concentrados en sí mismos*. En la mayor parte el yo se sitúa más bien en la superficie; sin duda, si le sucede ser profundamente impresionado por *sucesos importantes* y atraído a la profundidad, entonces trata de responder al acontecimiento con una conducta conveniente, pero después de un tiempo más o menos largo, vuelve a la superficie.

Lo que del exterior penetra al interior a menudo es tal, que puede ser "despachado" más o menos bien a partir de un lugar situado en la superficie o a partir de un lugar que no está situado muy profundamente. Una profundidad tan grande no es necesaria para comprender esto más o menos, y no es indispensable responder a ello utilizando la fuerza total del alma.

Pero el que vive recogido en la profundidad percibe igualmente las *cosas pequeñas* dentro de las grandes unidades; es el único que puede apreciar de una manera justa su importancia y ordenar su conducta de una manera adecuada. Sólo en él se orienta el alma hacia la información completa y última y hacia el perfeccionamiento de su ser. En cuanto al que no se vuelve más que por azar a las profundidades del alma o permanece enseguida de nuevo en la superficie, en él la profundidad sigue siendo rudimentaria y no puede de ninguna manera desplegar su fuerza informante para las capas situadas más al exterior. Puede haber hombres que, de manera general, no lleguen nunca hasta el fondo de sí mismos; no sólo no alcanzan jamás el perfeccionamiento de su ser, la información completa de su alma en el sentido de su determinación esencial, sino que ni siquiera logran una sola vez la posesión *provisional* de sí mismos, postulada por la posesión completa y que se alcanza ya durante una estancia efímera en la profundidad: un saber que entrevé —de una manera oscura— el sentido del ser y la fuerza de

trabajar por sí mismo con un fin intencionado, de un saber concerniente a la obligación de alcanzar la meta. Tal saber aporta consigo la iluminación de las profundidades durante los sucesos de la propia vida. Pero esta luz puede también ser transmitida por la enseñanza intelectual (y en primer lugar por el dogma, que define en este sentido la vida humana). Estos dos saberes son llamadas que se dirigen al alma para incitarla a *volverse sobre sí misma* y a considerar la vida desde el punto de vista de su interioridad más profunda.

La interioridad más profunda del alma es lo que hay *de más espiritual* en ella. Aunque las impresiones transmitidas por los sentidos lleguen hasta allí, y aunque lo que se produce aquí manifieste sus efectos hasta las informaciones del cuerpo viviente, se trata, sin embargo, de un ser separable de toda sensibilidad y de toda corporeidad viviente; podemos representarnos una *vida interior* del alma capaz de subsistir en el momento de la separación del cuerpo y de la abolición de todas las impresiones sensibles. Es así como conviene representarse la vida del alma después de la muerte y antes de la resurrección del cuerpo. Si uno se atiene a los testimonios de los místicos, el alma posee esta vida ya en esos estados estáticos en el curso de los cuales ella *se sustrae al mundo*; ya los sentidos no son receptivos a las impresiones externas, el cuerpo está como muerto, pero el espíritu llega, en la contemplación, a la vida más alta y a la plenitud del ser.

De esta interioridad, la más profunda, resulta también la irradiación de la esencia propia, el crecimiento espiritual de ella misma, que es involuntario. Además, mientras más concentrada está la vida del hombre en esta interioridad, la más profunda de su alma, más poderosa es esta irradiación que mana de él y atrae a los hombres en su seguimiento. Pero en este caso, todo comportamiento libre espiritual lleva también más fuertemente la señal del modo de ser personal que se sitúa en la interioridad más profunda del alma. Además el cuerpo está más fuertemente impregnado de ella y se vuelve así *espiritualizado*. Allí se encuentra el verdadero centro del ser corporal-psíquico-espiritual.

¿En qué puede consistir la vida del alma, cuando no recibe ya ninguna impresión exterior, ni se ocupa ya más de lo que conserva en sí su memoria? Hemos dicho que en su interioridad el alma se abre a sí misma; se da cuenta de lo que ella misma es y del estado en que se encuentra. Pero tales consideraciones no deben de ninguna

manera convertirse en el objeto de una falsa interpretación, como si el alma misma pudiera en esta vida conocerse naturalmente "como ella es conocida",[97] es decir, tal como Dios la conoce. Hemos dicho que el *alma* "experimenta", *porque* se trata sin duda de un conocimiento espiritual y de ninguna manera de un conocimiento racional claro que se dejara captar conceptualmente y traducir en palabras. Tal analogía se impone también cuando el alma no permanece de ninguna manera ya en sí misma sino que actúa hacia el exterior tomando posición en relación con el mundo; en la *voz de la conciencia* que la guía hacia el acto justo y la retiene frente a la injusticia, esta conciencia lleva también un juicio sobre sus actos cuando éstos se han realizado, así como sobre la situación en la que ellos la dejan.

La conciencia revela cómo los actos están arraigados en la profundidad del alma, y retiene el yo —a pesar de su libre movilidad— en esta profundidad: la voz que sale de lo profundo lo llama sin cesar a su lugar para responder allí de su acción y para comprender lo que produjo su acción, porque los actos dejan sus huellas en el alma: enseguida el alma se encuentra en un estado diferente del anterior. El alma es un algo en sí: es tal como Dios la ha puesto en el mundo: y este quid posee su naturaleza particular que imprime su marca propia a la vida entera en el curso de la cual se desenvuelve; ella es quien hace que, cuando dos hacen lo mismo, esto no sea lo mismo. En su interioridad el alma experimenta *lo que* ella es y *cómo* es, de una manera oscura e inefable que le presenta el misterio de su ser *en cuanto* misterio, sin descubrírselo enteramente. Por otra parte, ella lleva en su *quid* la determinación de lo que debe *llegar a ser*: por medio de lo que recibe y de lo que hace. Siente la compatibilidad o incompatibilidad de lo que acoge en sí con su ser propio, si le es provechoso o no, si sus acciones van o no en el sentido de su ser. A esto corresponde el estado en el que ella se *encuentra* después de todo contacto con el mundo exterior y de toda toma de posición frente a este último.

La vida consciente del alma relativa a su fundamento no es naturalmente posible más que cuando ella despierta a la razón. Entonces lleva ya la señal de lo antes producido por ella y con ella; no puede *captarse* desde el principio de su existencia ni como lo que ella era al principio de su existencia. Por otra parte, su vida natural se afirma

[97] I Cor., XIII, 12.

oponiéndose al mundo y obrando en él. Por eso la orientación natural de su vida es la exteriorización fuera de sí misma y no lo es el retorno hacia ella y la estancia prolongada *en sí misma*. Ella debe ser *jalada* hacia el interior de sí misma: lo que se produce gracias a las *exigencias* que se le presentan y la *voz de la conciencia*; pero naturalmente el llamado hacia el exterior será siempre más fuerte, de manera que la permanencia en la interioridad no dura largo tiempo. No debemos olvidar tampoco que el yo no encuentra gran cosa cuando entra en sí mismo y rompe todo lazo con el mundo exterior: es decir, no solamente cuando cierra las puertas de sus sentidos, sino también cuando hace abstracción de las impresiones del mundo conservadas en la memoria y de lo que *percibe* en sí mismo, considerándose como un *hombre en este mundo*, dicho de otra manera, el papel que desempeña en el mundo, sus talentos y sus aptitudes. En cuanto objeto de la percepción, de la experiencia y de la observación interior, el hombre —y el alma tanto como el cuerpo— ofrece una amplia materia de reflexión. Asimismo, para muchos el *yo personal* es más importante que el resto del mundo entero. Pero lo que se capta en esta percepción y esta observación interiores, son fuerzas y capacidades para actuar en el mundo y los efectos de tal acción: no se trata en lo absoluto de la interioridad propiamente dicha, sino de un depósito de la vida psíquica original, de costras que se depositan, que aumentan continuamente, en torno a la interioridad.

Si se quita todo esto para retirarse realmente a la interioridad, no se encuentra sin duda la nada, sino un vacío y un silencio inhabituales. El hecho de escuchar los *latidos de su propio corazón*, es decir, el ser psíquico interior mismo, no podría satisfacer la tendencia a la vida y a la acción del yo. No se detendrá allí por largo tiempo si no es retenido por otra cosa, si la interioridad del alma no está plena y puesta en movimiento por otra cosa que el mundo exterior. Ésta es la experiencia que han hecho siempre los que conocen la *vida interior*: han sido arrastrados hacia su interioridad más profunda por algo que ha ejercido una presión más fuerte que el conjunto del mundo exterior: allí han experimentado la presencia de una vida nueva, pujante, superior, la de la vida sobrenatural, divina.

"...Si tú buscas un lugar elevado, un lugar santo, transfórmate interiormente en templo de Dios, 'porque el templo de Dios es santo y vosotros sois el templo'. ¿Quieres tú orar en el templo? Ora en ti

mismo. Pero antes debes llegar a ser templo de Dios, porque en su templo Él escucha al que ora."[98] "...Líbrame del error; sé Tú mi guía y que yo me vuelva en mí y en Ti."[99]

La gracia mística es la confirmación experimental de lo que enseña la fe: la presencia de Dios en el alma. Aquel que, guiado por la verdad de la fe, busca a Dios, se dirigirá por libres esfuerzos al lugar preciso al que es atraído el ser favorecido por la gracia mística: librándose de los sentidos y de las *imágenes* de la memoria, y aun de la actividad natural del entendimiento y de la voluntad, se retirará a la soledad vacía de su interioridad, para permanecer allí en la fe oscura, en una simple mirada amorosa del espíritu orientada hacia el Dios escondido, quien por el momento permanece velado.[100] Aquí vivirá en una paz profunda —porque se encontrará en el lugar de su reposo— hasta que el Señor quiera transformar la fe en visión. He aquí esbozada en algunos rasgos la *Subida del Monte Carmelo*, tal como nos lo ha enseñado nuestro padre san Juan de la Cruz.[101]

e. Poder, deber y vida interior

Para la presencia de Dios en el alma y para que su ser quede anclado en lo divino, existe todavía otro camino de acceso que parte de la experiencia interior: de la experiencia vivida, del hecho de *poder* y *deber* o de lo que está ligado a esta experiencia, es decir, la relación de la libertad del yo con la fuerza que está a su disposición.

La fuerza que está siempre a la disposición de un hombre en cuanto posesión ya presente en él, e igualmente la medida suprema que le está reservada, según su determinación esencial, constituye cierta cantidad, es decir que está *medida*, que es de tamaño limitado. Cada acto libre es una *producción* que consume fuerzas, y finalmente puede producirse un agotamiento natural si no vienen aportes suficientes de las fuentes de que hemos hablado arriba. Así, puede presentarse el caso siguiente: el yo no se siente ya capaz de responder a una exigencia de la que hace conocimiento. El médico que, después

[98] San Agustín, *In Jo.* 15, 25 (Przywara, *op. cit.*, p. 135).

[99] San Agustín, *Soliloquia*, II, 6, 9 (Przywara, *op. cit.*, p. 135).

[100] Pero esta evasión del mundo y de sí mismo no tendrá una significación y no será fecunda más que bajo la acción de la gracia y en los límites que ella señale.

[101] *Gesammelte Schriften des hl. Johannes vom Kreuz*, t. I (Theatiner-Verlag, Munich).

de una jornada sobrecargada de trabajo, es llamado de nuevo, en la noche, a ver a un enfermo, puede sentirse sin ánimos para salir una vez más. Pero la exigencia no calla. Es una vida humana que está en juego: *tú puedes porque debes*. Esta máxima, que se ha leído quizá con alguna sorpresa en la *Crítica de la razón práctica* de Kant, aquí se impone como expresión de la exigencia vivida. Puede suceder que, en el caso particular del médico, el sentimiento de impotencia no fuera más que una ilusión de sí mismo, que las fuerzas naturales, a condición de ser reunidas, fuesen todavía capaces de actuar. Pero es posible también que el deber constituya una obligación que supere la fuerza natural. (No se quiere decir por eso que toda obligación que se quiera imponer a los hombres, con tal que sea justa, obligue de esta manera. En presencia de las exigencias humanas hay esencialmente un *ultra posse nemo obligatur* en que el *posse* se determina según la medida de la fuerza natural.)

En el mandamiento del deber se manifiesta la libertad del yo, aun frente a su propia naturaleza (es lo que quiere decir Kant). Pero esta explicación no podría significar que el yo sea capaz por sí mismo de actividades dinámicas que superen su naturaleza. Se le reconocería así una fuerza creadora, tal como ninguna creatura puede poseerla. Si está frente a una obligación que sobrepasa su fuerza natural, se puede dar en ella el siguiente sentido: puede apoyarse sobre una fuente de energía situada fuera de su propia naturaleza. La fe nos da la respuesta indicándonos dónde es necesario buscar esta fuente de energía. Dios no exige nada a los hombres sin darles al mismo tiempo la fuerza necesaria para cumplir. La fe lo enseña y la experiencia de la vida, fundada sobre la fe, lo confirma. La interioridad más profunda del alma es un receptáculo en el que el espíritu de Dios (la vida de la gracia) se difunde con profusión cuando se abre a él en virtud de su propia libertad. Y el espíritu de Dios es sentido y fuerza. Da al alma una vida nueva y la hace capaz de actividades a las que no hubiera podido pretender según su naturaleza; al mismo tiempo, orienta su acción. En el fondo de toda exigencia plena de *sentido* que se presenta al alma con una fuerza de obligación, hay una *palabra de Dios*. No existe ningún *sentido* que no tenga en el Logos su patria eterna. Y aquel que con empeño acoge en sí tal palabra divina recibe precisamente, con esta palabra, la fuerza divina para corresponderle. Pero todo crecimiento de gracia constituye también un fortalecimiento del ser espiritual y abre al

alma una comprensión más rica y más fina para la palabra divina, para el sentido sobrenatural, que se expresa a partir de todo suceso y se hace perceptible también en cuanto *correspondencia* en su interioridad. Por eso el alma que, en virtud de su propia libertad, se apoya en el espíritu de Dios o en la vida de la gracia, es capaz de una renovación y de una transformación total.

Su acción libre sostenida por la gracia tiene poder en relación a toda conducta involuntaria del alma. Es imposible presentar aquí en toda su extensión el conjunto combinado de la naturaleza, de la libertad y de la gracia en la información del alma. Sólo se explicará mediante un ejemplo.

Quizá la proposición expresada más arriba: "el amor es lo más libre que hay" haya suscitado la sorpresa y una viva oposición. Naturalmente se consideran el amor y el odio como poderes elementales que penetran por fuerza en el alma sin que ella pueda defenderse. Los hombres han tenido ya la costumbre de decir, cuando hablan de sus inclinaciones y de sus antipatías, que frente a ellos "nada pueden hacer". Y de hecho, el alma *responde* a la *impresión* que recibe de una persona —a menudo desde el primer encuentro y si no a través del curso de un conocimiento más largo— involuntariamente con simpatía o con antipatía, otras veces quizá con indiferencia; se siente atraída o rechazada; y se puede encontrar aquí una forma de posición de su ser propio con relación a lo que le es extraño; se siente atraída hacia lo que le promete un enriquecimiento o un reto, y retrocede llena de miedo delante de alguien que signifique un peligro para ella. Por otra parte, aquí son posibles graves ilusiones: *apariencias* pueden esconder al ser verdadero del hombre y por consiguiente, también la significación que se puede tener para otros hombres. Estos movimientos naturales no constituyen, pues, algo que se podría simplemente no tomar en cuenta; pero tampoco sería muy *racional* abandonarse a ellos pura y simplemente. Estos movimientos naturales pueden y deben ser objeto de un control con la ayuda del entendimiento y, gracias a la voluntad, no es sólo posible sino necesario ejercer sobre ellos una influencia. En presencia del juego de las inclinaciones y antipatías se levanta el mandamiento del Señor: "amarás a tu prójimo como a tí mismo". Tal precepto vale sin condiciones ni restricciones. El prójimo no es aquel que me *simpatiza*. Es todo hombre que se acerca a mí sin excepción. Y de nuevo se dice aquí: tú puedes, porque debes. Es el Señor quien lo

exige y Él no exige nada imposible. O más bien *hace* posible lo que sería naturalmente imposible.[102] Los santos, que confiando en la palabra divina, decidieron elevarla hasta el amor heroico de sus enemigos tuvieron realmente la experiencia de esta libertad de amor. Quizá una aversión natural se manifestará todavía durante cierto tiempo; pero no tiene fuerza y no puede obrar sobre la conducta que es guiada por el amor sobrenatural. En la mayor parte de los casos, ella cede ante el poder superior de la vida divina que llena el alma más y más. El amor es, según su último sentido, el don del ser y la unión con el amado. El que cumple la voluntad de Dios aprende a conocer el espíritu divino, la vida divina, el amor divino; y todo esto no es otra cosa más que Dios mismo. En efecto, al ejecutar con la entrega más profunda lo que Dios exige de él, la vida divina se hace *su propia* vida interior: encuentra a Dios en sí mismo, cuando entra en sí. Cuando el alma está llena de vida divina, es imagen de Dios Trinitario en un sentido nuevo y superior al que concierne a las demás creaturas y le concierne a ella misma según su estructura natural. Pero primero conviene poner en claro la relación natural de la imagen.

f. La imagen de Dios en el alma y en el hombre entero (primera exposición)

Dios creó al hombre a su imagen. El Dios Creador es un Dios trinitario. Hemos tratado de penetrar en el misterio de la Santísima Trinidad y hemos intentado esbozar una imagen del hombre. ¿Lograremos ahora poner en claro el problema de la imagen?

En las creaturas inferiores hemos buscado la semejanza con el arquetipo divino principalmente del lado de la forma, puesto que la materia, tomada en el sentido de lo que llena el espacio y de indeterminado determinable, es completamente lo opuesto a Dios. Pero en cuanto es informada participa de la semejanza divina. Sin em-

[102] A propósito del mandamiento de amar a su enemigo, san Jerónimo se expresa así: "*Multi praecepta Dei imbecillitate sua, non Sanctorum viribus aestimantes, putant esse impossibilia quae praecepta sunt* [...] *Sciendum est ergo, Christum non impossibilia praecipere, sed perfecta*" (Muchos miden los mandatos de Dios por su debilidad, no por las fuerzas de los santos, y por consiguiente, lo que les es mandado les parece imposible realizarlo [...] Deberían saber que Cristo no mandó lo imposible, sino lo perfecto). *Kommentar zu Matth. 5 y 6*, libro 1; *Breviario romano*, Feria VI post Cineres.

bargo, no debe rechazarse, ante todo, porque *en cuanto* informada ella constituye un símbolo; después, porque el *todo* compuesto de forma y de materia, que subsiste por sí mismo (la οὐσία) es, en cuanto subsistente por sí misma, la imagen del ente original, es decir, del Padre; en cuanto totalidad llena de sentido y de fuerza, es la imagen de la Divinidad Trinitaria entera.

Ascendiendo desde las formas inferiores a las formas superiores, hemos llegado al alma humana. Si la consideramos como forma del cuerpo, buscaremos en el hombre entero la imagen divina. Por otra parte, ella es la totalidad unitaria que, en cuanto realidad independiente, es puesta en la existencia. Gracias al alma el todo es algo lleno de sentido y de vida.

Pero ya que la información en el interior del cuerpo no constituye para el alma su ser único, ni aun el ser que más la caracteriza, y que una vida propia separada del cuerpo, independiente, es posible para ella, puede entonces ser considerada en sí misma como una imagen de la Trinidad. En cuanto esencia personal y espiritual, constituye una realidad subsistente por sí misma, una realidad cargada de sentido y de fuerza que se forma ella misma de una manera correspondiente a su propio sentido. En cuanto a la imagen de Dios en el ser del alma y en el conjunto del ser corporal-psíquico-espiritual del hombre, la concebiremos más adelante de una manera más neta y más profunda todavía.

g. *La imagen de Dios en la vida espiritual del hombre*

Primero debemos señalar que la vida espiritual del hombre debe ser igualmente considerada como una vida triple y trinitaria. Los intentos que abren nuevas perspectivas en esta dirección, se los debemos a san Agustín. Encontramos en sus escritos muchas exposiciones acerca del amor en cuanto tal.[103] Más adelante describe el *espíritu, el amor y el conocimiento* como *tres* y *uno* a la vez;[104] trata enseguida de *la memoria*, de *la razón* y de *la voluntad*.[105]

Dios es el amor; es el punto de partida de san Agustín y es ya en sí la Trinidad. En efecto, forman parte del amor un amante, un

[103] S. Agustín, *De trinitate*, VII, 10 y IX, 2.
[104] *Ibid.*, IX, 1-5, 10, 12.
[105] *Ibid.*, X, XII, 4, XIII, XIV.

amado y en fin el amor mismo. Cuando el espíritu se ama a sí mismo, el amante y el amado son entonces una sola y misma cosa, y el amor, que pertenece también al espíritu y a la voluntad, no hace más que uno con el amante.

Así el espíritu creado que se ama a sí mismo se hace imagen de Dios. Sin embargo, para amarse a sí mismo debe conocerse. *El espíritu, el amor* y *el conocimiento* son *tres* y *uno*. Se encuentran en una relación justa cuando el espíritu no es ni más ni menos amado que lo que le corresponde: ni menos que el cuerpo ni más que Dios. Son uno, porque el conocimiento y el amor se encuentran en el espíritu; son tres, porque el amor y el conocimiento son diferentes en sí y se relacionan el uno con el otro. Son semejantes a dos materias corporales en una mezcla: cada una se encuentra en cada parte del todo y, sin embargo, es distinta de la otra. Espíritu, amor y conocimiento son cada uno enteramente el mismo y enteramente en el otro: el espíritu se conoce totalmente y se ama totalmente; el conocimiento se ilumina él mismo así como el amor y entonces ilumina al espíritu conocedor y amante; el amor lo abarca todo: a sí mismo y al conocimiento y, por consiguiente, al espíritu amante conocido.[106] El conocimiento de sí ha nacido del espíritu igual que el Hijo es nacido del Padre. Él es conocible por sí mismo antes de conocerse, adquiere el conocimiento por medio de la búsqueda. Lo que es encontrado (*repertum*) es un engendramiento (*partum*). El deseo de encontrarlo parte de la voluntad y también del amor; en efecto, este deseo se hace amor cuando el objeto deseado es encontrado. Así el conocimiento es engendrado por el amor; en cuanto al amor mismo, no es engendrado. El *Verbo* que es engendrado del espíritu por el amor es el *conocimiento amado*. Cuando el espíritu se ama y se conoce, el Verbo se agrega a él por el amor. El Amor está en el Verbo, el Verbo está en el Amor y los dos están en aquel que ama y que habla. Así el espíritu con el conocimiento y el amor de sí es una imagen de la Trinidad.[107]

La otra imagen, la formada por *la memoria, la razón* y *la voluntad*, Agustín la considera aún más iluminadora. Es el fruto de la investigación más profunda sobre la relación del amor y el conocimiento: nadie puede amar una cosa que no conoce absolutamente. El ardor en el conocer alguna cosa desconocida reposa sobre la importancia

106 *Op. cit.*, IX, 1-5.
107 *Ibid.*, IX, 10-12.

que reconocemos al conocimiento de lo desconocido. Si el espíritu se ama a sí mismo, debe tener un conocimiento de sí mismo. Y cuando trata de conocerse, este conocimiento supone un conocimiento previo: debe conocerse en cuanto no-conocente. Con lo que él sabe se interroga sobre lo que no sabe.[108]

¿Cómo sucede que el espíritu que está en sí mismo, se busca a sí mismo? La causa de esto es que el espíritu está unido a los cuerpos; se encuentra, por así decirlo, en ellos y está obligado a volverse sobre sí mismo. Desde que el espíritu comprende el precepto: "conócete a ti mismo", se conoce también él mismo; reconoce que está en sí y que no tiene necesidad de buscarse él mismo como si estuviera ausente; solamente tiene que orientarse hacia sí mismo, en cuanto realidad presente. Sabe que *existe, vive, conoce* y que la investigación del conocimiento constituye su ser propio y su vida. En él están unidas las acciones de la memoria, de la razón y de la voluntad; estas tres facultades son a la vez tres y una y, por consiguiente, constituyen una imagen de la Trinidad.[109]

Muy recientemente, Teodor Haecker ha trabajado nuevamente con insistencia en la tarea consistente "en buscar y afirmar que el hombre, en cuanto imagen de Dios, que es un Dios Trinitario, debe ser reconocido como lo más bello, más verdadero y más santo que hay, conforme a la *analogia Trinitatis*, y con el hombre y por el hombre la creación entera es, bajo todos los aspectos, una semejanza, una *similitudo*, una imagen de Dios".[110] Hace nuevamente alusión a las tentativas de Agustín, pero no considera más que la tríada: memoria-razón-voluntad. Esta tríada no le parece feliz, porque sin memoria no es posible ninguna actividad de la razón. En presencia de esta tríada, el tomismo tuvo razón en poner la díada: razón-voluntad. Pero de esta manera se pierde la huella de la analogía.[111] La tríada auténtica de la vida espiritual sería: *pensamiento, sentimiento* y *voluntad*. La psicología moderna la ha descubierto sin darse cuenta que ponía así el fundamento que conduce a una nueva *analogia Trinitatis* cuya correspondencia es más exacta. Si su concepción del sentimiento como provisto de derechos iguales a los del pensamiento y de la voluntad es para él tan importante, es porque percibe

108 *Ibid.*, X, 1-4.

109 *Ibid.*, X, 8-12.

110 Th. Haecker, *Schöpfer und Shöpfung*, Leipzig, 1934, p. 145.

111 ¿No se le habrá escapado a Haecker el hecho de que santo Tomás trató en detalle la cuestión relativa a la imagen de Dios en el hombre? (*S. th.*, I, q. 93)

aquí la patria propiamente dicha del *amor*. El hecho de situar el origen del amor en la voluntad, es lo que ha sido siempre, según Haecker, lo menos satisfactorio de la psicología tomista. Haecker acepta que el amor pertenece también al pensamiento y a la voluntad, pero su verdadera morada es el sentimiento en su inmensidad.

Tengo la impresión de que la posición de san Agustín no se encuentra modificada por esta aclaración. Se encontraría difícilmente a un pensador en el que aparezca tan claramente como en él el hecho de que el amor es el móvil del pensamiento. El ardor del amor lo impulsa a una penetración cada vez más profunda del espíritu. No se atiene tranquilamente a una solución encontrada, sino por el contrario, siempre trata de escrutar más profundamente. Y puesto que ha comenzado por escrutar la vida interior, el amor no sufre absolutamente ninguna desventaja en él por el trabajo del conocimiento. Pensando, se sumerge en él, porque está convencido de que el amor constituye para nosotros el camino que conduce al conocimiento de la Trinidad.[112] Se ha dicho: quien permanece en el amor, permanece en Dios. De ahí que quien conoce bien el amor, conoce igualmente a Dios. Ésta es la guía.

¿Ha querido san Agustín simplemente poner sobre el mismo plano el amor y la voluntad? Para él, el deseo está conforme con la voluntad y se asemeja al amor. Se hace amor, cuando se encuentra lo que es deseado (el conocimiento). Ciertamente hay una relación muy estrecha entre el amor y la voluntad. A quien ama, le urge observar los mandamientos de Dios, es decir, a conformar su voluntad con la voluntad divina. La voluntad procede del amor y la acción deriva del querer. Pero en el cumplimiento de los mandamientos divinos obtenemos un conocimiento más profundo de Dios y por este medio el amor crece a su vez. Por su parte, el amor aspira a un conocimiento cada vez más profundo, pero aun en su primer estadio él es imposible sin conocimiento; encierra un conocimiento en sí mismo y postula una especie de conocimiento. La vida espiritual es una vía ascendente y toda forma fundamental de la vida espiritual condiciona por su ascensión las formas fundamentales de las otras vidas, pero también es favorecida por ellas. La imbricación inseparable de las formas fundamentales, a pesar de su diversidad, hace de ella una imagen de la unidad trinitaria.

Pero, ¿cuáles son estas formas fundamentales? ¿Debemos dete-

[112] *De trinitate*, VIII, 7.

nernos en una de las divisiones en tres partes que han sido propuestas y rechazar las otras? El método de Agustín muestra, me parece, que no se trata de una alternativa. El tres y uno puede ser considerado como una ley fundamental de la vida espiritual (y también de la creación entera): una ley fundamental que se repite en todas las ramificaciones, semejante a una ley que rige la forma de un ser vivo y que se manifiesta en todas sus partes. Es absolutamente evidente que Agustín encuentra ya en el sólo amor un tres y uno. Es igualmente evidente que el amor no es posible sin conocimiento y que el espíritu se despliega en lo uno como en lo otro. El conocimiento es un producto del entendimiento. Es imposible sin la memoria. Agustín entiende bajo *memoria* diferentes cosas. Hago abstracción de que se puede referir tanto a una fuerza espiritual determinada (un poder) como a la actividad de esta fuerza. Pero lo que nos interesa es la *vida* espiritual, y podemos así limitarnos al *producto* de la memoria.[113] Aun con esta limitación, conviene todavía comprender muchas cosas: el *descubrir el interior*, que pertenece a toda vida espiritual y la hace *consciente* antes de ser conocida en un acto particular orientado hacia ella;[114] luego la *conservación* de lo que una vez ha sido conocido, y el *recuerdo* de lo que ha sido conservado. La primera forma de la *memoria* es la forma original del conocer. Las otras constituyen grados en el desarrollo del conocimiento y hacen posible este desarrollo. Pero sin memoria tampoco sería posible ningún querer; el descubrimiento interior, la conservación y el recuerdo son necesarios al querer para que se realice y se perfeccione. Sin memoria, no habría ninguna *corriente* de vida espiritual y, por consiguiente, ningún ser espiritual en general. Por eso es posible comprender que Agustín haya concedido a la memoria una posición independiente al lado de la razón y de la voluntad y le haya concedido una posición manifiestamente fundamental. En efecto, ella ya está implicada en la tríada precedente (espíritu-amor-conocimiento). Si admitimos que se trata de una imagen creada de la Trinidad increada, se puede muy bien decir que la *expresión* del Verbo Eterno supone un saber original de Dios sobre sí mismo (en un sentido que

[113] Santo Tomás señala que es principalmente en la *actividad* del espíritu donde se debe buscar la imagen de Dios, ya que solamente en este campo puede haber cuestión de producciones (*S. th.*, I, q. 93, a. 7).

[114] Véase lo que se dijo en el apartado 9, *b* del presente capítulo, sobre los grados del conocimiento de sí.

no debe ser comprendido temporalmente), de tal suerte que la forma original de la *memoria* debería ser atribuida al Padre. El Verbo Eterno, el conocimiento *creado*, siempre se ha equiparado al Hijo, y el Espíritu Santo es llamado la Persona del Amor. Santo Tomás se ha apegado sobre todo a la división agustiniana espíritu-amor-conocimiento, porque percibe la imagen *propiamente dicha* de Dios en el nacimiento del Verbo partiendo del conocimiento y en el nacimiento del amor a partir de los dos.[115] Pero santo Tomás no rechazó la otra división. Por lo visto, estas dos divisiones no establecen ninguna marcada diferencia entre el amor y la voluntad.

No obtendremos ninguna claridad objetiva más que por una búsqueda profunda sobre estas dos divisiones. San Agustín ha considerado el deseo de conocimiento como una cosa conforme a la voluntad y semejante al amor. No es ni lo uno ni lo otro en el pleno sentido del término. Quien *desea* conocimiento, aspira igualmente a su posesión: se siente incompleto sin ella, no perfecto. Pero el deseo puede ser una actitud en la que se espera que lo deseado nos caiga del cielo. No se pone de ninguna manera a trabajar y no obra en manera alguna por sí mismo. Quien *quiere* (en el pleno sentido del término) conocer, toma él mismo disposiciones para tal fin. Está decidido a hacer aquello que pueda conducirlo a la posesión del conocimiento. Y cuando percibe medios y vías que lo conducen a él, el querer pasa a la acción. La decisión, intervención libre y activa de la persona misma, diferencia el querer del simple deseo.

Cuando se realiza el deseo, alcanza su fin. La posesión de lo que se desea constituye para él un fin. La realización no pone término al querer, mucho menos al amor. No queremos sólo el conocimiento que aún nos falta, sino también el que hemos obtenido. El querer es entonces adhesión a aquello que se alcanza y disposición a efectuar lo que pueda asegurar su posesión. No se puede decir que este querer, en cuanto querer, es más perfecto que el querer dirigido hacia un fin que no es todavía alcanzado. Por el contrario, el amor no llega a su desarrollo completo más que en su posesión completa.

Deseo, querer y amor tienen esto en común: son la afirmación de un bien. El deseo está orientado hacia la recepción del bien deseado. El querer está dirigido hacia su realización con la puesta en juego de la actividad propia en la medida en que es necesario. El amor es

[115] *S. th.*, I, q. 93, a. 6.

don de sí al bien. El don en el sentido propio no es posible más que hacia una persona. Así el amor en el sentido pleno y propio del término, va de persona a persona, aunque muchos sentimientos de *la especie del amor* tengan por objeto algo impersonal. El don conduce a la armonía; no se perfecciona más que gracias a la acogida por parte de la persona amada. Así, el amor exige, para su perfeccionamiento, el don recíproco de las personas. Sólo así el amor puede ser total adhesión, porque una persona no se abre a otra más que en el don. Sólo en la armonía es posible un conocimiento propiamente dicho de las personas. El amor en esta máxima realización, abarca, por tanto, el conocimiento. Es a la vez pasivo y acto libre. De esta suerte abarca también la voluntad y constituye la realización del deseo. Pero el amor, en su máxima perfección, no es realizado más que en Dios: en el amor recíproco de las personas divinas, en el ser divino dándose a sí mismo. El amor es el ser de Dios, la vida de Dios, la esencia de Dios. Corresponde a cada una de las personas divinas y a su unidad.

En la imagen finita, lo que era uno en el arquetipo divino se divide. Amor, conocimiento y voluntad no coinciden aquí, aunque el amor contenga en sí mismo un algo análogo al conocimiento y un algo análogo a la voluntad; en efecto, no puede ser enteramente *ciego*, y además es libre. Como lo hemos dicho precedentemente al referirnos a Duns Scoto, es lo más libre que hay, porque no dispone sólo de una emoción aislada, sino del conjunto del propio yo, de la propia persona. El amor mismo posee en el campo de lo finito diferentes variedades y muchas formas: en cuanto amor de un ser inferior hacia un ser superior, está bastante más cerca del deseo y está principalmente orientado hacia la acogida. En cuanto amor del ser superior hacia un ser inferior, es más un libre presente que viene de una superabundancia particular. Pero el amor debe ser siempre el don de sí, para que sea un amor auténtico. Un deseo que quiere adquirir para sí, pero sin darse a sí mismo, no merece el nombre de amor. Se puede decir seguramente que el espíritu finito alcanza en el amor su plenitud de vida más elevada. Si Agustín no lo menciona en la tríada memoria-razón-voluntad, esta omisión puede justificarse objetivamente por el hecho de que el amor debe ser considerado como fundamento y fin de esta triple actividad espiritual. Ya hemos dicho más arriba que el conocimiento y el querer (o la acción voluntaria) son condicionados por el amor y conducen, a su vez, a un

grado más elevado de amor. Pero, ¿cuál es la relación del amor con la memoria?

Las diversas acciones de la memoria: el descubrimiento interior, que pertenece a la vida espiritual en cuanto tal, la conservación y el recuerdo se desarrollan todas *en la interioridad*. Por el conocimiento y la voluntad, el espíritu sale de sí mismo, aun cuando está orientado hacia sí mismo cuando conoce y quiere. Por el contrario, las acciones de la memoria no le hacen salir de sí mismo. Así se reúne una riqueza interior que, en ocasiones —en el recuerdo— se hace fecunda. Sin memoria, la persona espiritual no podría poseerse ella misma ni, por consiguiente, darse ella misma, es decir que no podría amar. Por otra parte, la vida espiritual y la posesión espiritual se adaptan internamente con mayor fuerza y seguridad, cuanto más profunda fue la vivencia o la acogida. Pero el amor es lo más profundo que hay. Por eso la memoria encuentra en el amor su fundamento más seguro. Así puede decirse muy bien que la razón, la voluntad y la memoria encuentran su fundamento y su fin en el amor, pero esas tres facultades caracterizan diferentes direcciones de la vida espiritual; por la razón y la voluntad el espíritu sale de sí mismo: en efecto, en el conocimiento acoge al ente tal como es en sí mismo; en el querer, lo informa a su gusto, o bien lo confirma más todavía de cierta manera en su ser y en su manera de ser.

Pero el ser interior no se reduce a la memoria. La vida que se hace consciente en la producción más original de la *memoria* es el desarrollo de la manera personal de ser. En su interior, el hombre *siente* cuál es su naturaleza, cómo se *encuentra* o cuál es su *estado de alma*. En la interioridad se encuentra, por consiguiente, la sede de la *vida afectiva*. Pero la vida afectiva no está limitada a estados afectivos interiores y a estados de alma. El espíritu no sale solamente de sí mismo por el conocimiento y la voluntad, sino también por el sentimiento. Su acogida del ente depende de la naturaleza determinada de su interioridad y de su disposición a cada instante; por eso se trata de una acogida que no releva sólo del simple conocimiento intelectual, sino también del *sentimiento*. Así, el ente es captado en el valor y la significación que tiene para el propio ser; por el sentimiento y la voluntad el ser toma posición frente al ente. En cuanto condicionado y condicionador, el sentimiento se sitúa entre el conocimiento intelectual y el querer.

Así encontramos un triple despliegue de la vida espiritual hacia

el exterior en el conocimiento intelectual, el sentimiento y la voluntad que no hacen más que *uno*, sin embargo, *en cuanto* desarrollo del espíritu y porque se condicionan mutuamente. Tenemos, por otra parte, una triple vida interior: un ser interior que descubre y conoce, inherente al ser propiamente dicho, bajo la forma original de la memoria, que es, al mismo tiempo, la forma original de conocer, una percepción sensible de sí y una adhesión voluntaria al propio ser. El *ser interior* del espíritu, la *exteriorización* y la *separación en interior y exterior*, son las *direcciones fundamentales de la vida espiritual*. La memoria, en su triple producción, es ella misma una unidad trinitaria y hace posible tanto la estructura del ser interior como la exteriorización. El sentimiento en cuanto sentimiento de sí mismo, sentimiento del valor y toma de posición sensible, es a su vez una unidad trinitaria.

Una investigación más profunda permitiría descubrir una cosa semejante en lo que concierne al conocimiento y al querer. Pero el amor es la gran unidad trinitaria que contiene todo en sí misma y que une la interioridad y la exterioridad.

Pero, ¿cuál es el amor que es capaz de tal poder? ¿Se trata del amor de sí mismo, inherente al espíritu, que ha sido el punto de partida de san Agustín? Él mismo no se quedó allí. Consideró igualmente al espíritu en su relación con las cosas exteriores; en este campo también él encontró una triple vida, pero ninguna imagen auténtica de la divinidad, en razón de la dependencia a un elemento inferior.[116] Para constituir una imagen de lo eterno, el espíritu debe orientarse hacia lo eterno, *captarlo en la fe*, conservarlo *en la memoria*, unirse a él amándolo por la voluntad. Es allí donde san Agustín percibe la trinidad del hombre interior.[117] Pero esto tampoco es todavía la imagen auténtica de Dios, puesto que la fe es una cosa temporal, un elemento efímero: será remplazada un día por la visión.[118] Lo que en el alma imita a la trinidad debe ser una cosa permanente que el alma inmortal no podría perder; es necesario, pues, buscarlo en lo que es inmortal en ella.[119] Éste es el espíritu que, al pensar, se conoce a sí mismo, después de haber adquirido ya antes cierto conocimiento de sí por la actividad más original de

116 *De trinitate*, XI, 5.
117 *Ibid.*, XIII, 20.
118 *Ibid.*, XIV, 2.
119 *Ibid.*, XIV, 3-4.

la memoria y al amar, aspira al goce de sí mismo.[120] Parece que Agustín percibe aquí una imagen auténtica de Dios, aunque ésta no sea todavía la imagen más elevada. Puede parecer extraño que se conceda al amor de sí mismo tal precio. Pero san Agustín ya ha agregado en un pasaje anterior a aquél en el que ha tratado este tema, que éste debe ser el *justo* amor de sí mismo. Debemos amar al prójimo como a nosotros mismos por Dios, y a Dios debemos amarlo por Él mismo.[121] Así el amor justo de sí no puede comprenderse más que a partir del amor de Dios.

Llegaremos también a este resultado si pensamos en lo que hemos dicho sobre la esencia del amor. Si el amor, en su realización más elevada, es don de sí recíproco y unión, es necesaria una pluralidad de personas. La unión a la propia persona, la afirmación de sí mismo, que forman parte del amor de sí equivocado, forman la oposición más exterior de la esencia divina, que es don de sí misma. La única realización perfecta del amor, como ya dijimos antes, es la vida divina misma, el don recíproco de las personas divinas. Aquí cada persona se vuelve a encontrar en la otra, y puesto que su vida como su esencia son una, el amor recíproco es al mismo tiempo amor de sí, adhesión a la propia esencia y a la propia persona. Lo que se sitúa más cerca del amor puro, que es Dios, en el campo de lo creado, es el don de sí de las personas finitas a Dios. Sin duda, ningún espíritu finito puede abarcar enteramente el espíritu divino. Pero Dios —y sólo Él— abarca enteramente a todo espíritu creado: el que se le da llega en la unión amorosa con Él a la perfección existencial suprema, a este amor que es a la vez conocimiento, don del corazón, acto libre. Él está enteramente vuelto hacia Dios, pero en la unión con el amor divino, el espíritu creado se abraza también él mismo por su propio conocimiento, su adhesión bienaventurada y libre. El don de sí a Dios es, al mismo tiempo, don al sí de Dios que es amado, y a la creación entera, es decir, a toda esencia espiritual unida a Dios.[122]

120 *Ibid.*, XIV, 6.

121 *Ibid.*, VIII, 8.

122 En su tesis extremadamente penetrante, de un gran rigor filosófico y religioso, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums* (Halle a. S., 1929), H. Scholz ha encontrado una aporía en las palabras: "Dios es amor" (p. 54). Se debería admitir, dice, en Dios, fuera del amor, al menos otra actitud espiritual, a saber, la cólera. Por consiguiente, él interpreta de manera diferente la palabra de Juan diciendo que es necesario atribuir a Dios un amor que no puede atribuirse a ninguna otra esencia. La dificultad para Scholz

h. La imagen sobrenatural de Dios por la presencia de Dios en el alma

Pero el hombre no es capaz por él solo y por su propia naturaleza de semejante don de amor. Si no puede llegar al conocimiento y al amor efectivamente realizado de otros hombres a no ser que ellos mismos se abran a él amándolo —porque todo aquello a lo que damos el nombre de conocimiento y de amor de los hombres no constituyen más que caminos y grados preparatorios que llevan a esto—, ¿cómo llegará al amor de Dios, que no ve, sin ser amado antes por Él? Todo conocimiento divino natural que se eleva de las creaturas no descubre ciertamente su esencia escondida. A pesar de toda la analogía que debe unir a la creatura y al Creador, este conocimiento lo concibe siempre sólo como el otro ser. Esta concepción podría bastar ya —en la naturaleza corrompida— para reconocer que al Creador le corresponde un amor más grande que a cualquier creatura. Pero para darse a Él amándolo, debemos aprender a conocerlo en cuanto amante. Así Él solo puede abrirse a nosotros. En cierta medida, el Verbo de la revelación llega a este resultado. Y a una orientación amorosa, si se atiene uno a su significación, pertenece la aceptación plena de fe en la revelación divina. Pero este conocimiento no se perfecciona más que cuando Dios se da Él mismo al alma en la vida de la gracia y de la gloria, cuando la hace participar de su propia vida divina y la hace entrar en ella.

La vida divina que se desarrolla en el alma amante de Dios no

proviene de su definición inicial del amor como un estado del alma. Si es así, el amor exige un sujeto. En oposición decisiva en la filosofía y la teología católicas clásicas, Scholz percibe en el *actus purus* —en Dios, que es el amor, la sabiduría, la bondad misma y todo esto en uno— una "suma de cualidades sin sujeto". Esta consecuencia está fundada —me parece— en el hecho de que Scholz no toma en consideración la *ley de la analogía*, que es a mi parecer la ley fundamental del pensamiento teológico. Esta ley hace imposible la transposición de las categorías del finito a Dios con un sentido idéntico. Dios no posee ni estados de alma ni cualidades. Lo que le es atribuido debe ser comprendido como comparación (véase además lo dicho de esto en el apartado 9, *g* de este capítulo sobre la analogía de lo terrestre y supraterrestre). Y lo que está separado en las creaturas es uno en Dios. No menos profunda es la oposición entre el método filosófico de Scholz y el que nosotros hemos seguido en nuestras propias investigaciones: él define sin duda y netamente lo que es una idea platónica, pero procede como si no hubiera ideas (en el sentido de esencialidades). Así no hay ninguna posibilidad de medir los diferentes *conceptos* del amor, que han sido puestos a la luz de una manera históricamente exacta, con la "*idea* del amor" considerada como su fundamento objetivo, ni de determinar lo que ellos han entendido o no de dicho fundamento.

puede ser diferente de la vida trinitaria de la divinidad. El alma se da al ser trinitario. Ella se entrega a la voluntad paterna de Dios que, por así decirlo, engendra de nuevo a su Hijo en ella. Se une ella al Hijo y querría perderse en él a fin de que el Padre no vea ya nada en ella más que al Hijo. Su vida se une al Espíritu Santo, se transforma en una *efusión de amor divino*. Es evidente que esta imagen de Dios en el espíritu creado gracias a la unión de amor, fruto de la gracia y de la gloria, no es comparable a ninguna imagen simplemente natural. La palabra imagen ya casi no es el término adecuado. Debe ser comprendida en el sentido en que se dice que el Hijo es imagen del Padre. Se trata de una auténtica filiación divina.

Puesto que el alma acoge en sí misma al espíritu de Dios, merece el nombre de *receptáculo espiritual*.[123] Pero la palabra receptáculo no nos suministra más que una imagen bastante inexacta para la clase de acogida de la que aquí se trata. Un receptáculo espacial y su contenido, siguen siendo *exteriores el uno al otro*; no se funden en *un solo* ente y cuando son de nuevo separados, cada uno vuelve a ser lo que era antes de la unión (a menos que sean materias que se *compenetren*, pero en este caso el receptáculo sería *imperfecto*; si es penetrable, es impropio como receptáculo).

La unión de una materia con su forma —por ejemplo, la unión entre el cuerpo y el alma— es mucho más íntima. Aquí nos encontramos en presencia de una implicación que no se puede comprender espacialmente. Una vez separados, los dos elementos no se encuentran ya ni en el estado de su unión ni en su estado anterior a ella. En efecto, la unión de los dos constituye un sólo y único ente; el cuerpo debe al alma su ser y pertenece al ser del alma formarse en el interior de un cuerpo. En el momento de la unión del alma con el espíritu divino, Dios y el alma no llegan a ser uno de *esta* manera: es decir que no llegan a ser partes de *un sólo* ente. El ser divino, en su unión con el ser humano, no sufre ningún aumento, ninguna disminución, ningún cambio de ninguna especie. Sin duda esta unión transforma profundamente el alma, y por consiguiente al hombre entero. Se conserva, empero, en su ser propio, no se convierte en parte del ser divino. Y sin embargo, a esta unión se le puede llamar una unión todavía más íntima y una fusión en un

123 La letanía lauretana da a la madre de Dios el nombre de *vas spirituale*. Pero lo que se dice de su alma es aplicable a toda alma humana, ya que cada alma está destinada a lo que María realizó de la manera más perfecta posible.

sentido más exacto que la unión del alma y del cuerpo. En efecto, el alma toma forma en el cuerpo como en un medio que le es extraño; en una materia que es distinta genéricamente de ella misma. Pero Dios y el alma son *espíritu* y se compenetran como sólo pueden hacerlo un espíritu con otro espíritu: en virtud del libre don personal recíproco la división de ser es indispensable, pero —a pesar de la distancia infinita que existe entre lo increado y lo creado— se realiza una comunidad esencial, que hace posible una verdadera *penetración* del uno en el otro.

i. Espíritu y alma

La naturaleza espiritual del alma es postulada por su unión con Dios (es decir, por su vida de gracia y de gloria). Se eleva así a un ser que la coloca al lado de los espíritus puros. Pero el hecho de que se trate de una elevación, la distingue de los espíritus puros. En efecto, el ser de los espíritus puros consiste enteramente en darse libremente a Dios y servirle; la otra posibilidad es el rechazo frente a frente del don, que se encuentra en los espíritus malos. Pero el alma debe llenar la doble (o triple) tarea siguiente: información de ella misma en cuanto desarrollo de su esencia propia, información del cuerpo y elevación por encima de ella misma, en vista de la unión con Dios.

A partir de ahora comprendemos mejor la trilogía de la que hemos hablado: cuerpo-alma-espíritu. En cuanto forma del cuerpo, el alma ocupa el lugar intermedio entre el espíritu y la materia, que pertenecen a las formas de las cosas corporales. En cuanto espíritu, posee un ser *en sí misma* y puede con toda libertad personal elevarse por encima de ella misma y recibir en ella una vida más elevada. Y no sólo derrama su esencia de manera inconsciente e involuntaria —en todo ser espiritual que puede ser atribuido también a las creaturas inferiores— sino que en el curso de su actividad espiritual sale de sí misma por el efecto de su libertad personal. Ya hemos insistido antes en que esta unión no debe ser interpretada como una yuxtaposición del espíritu y del alma en el interior del hombre. Sólo el alma espiritual es capaz de desarrollo. No se debe entender tampoco la separación en el sentido en que se separa el *espíritu* (= *mens*) y la sensibilidad como parte superior y parte inferior del alma, o —todavía de un modo más estricto— cuando se delimita en la parte superior el espíritu (= entendimiento, *intellectus*) como facultad de

conocimiento en presencia de la voluntad. El alma es *espíritu* (= *spiritus*) según su esencia más profunda, que sirve de fundamento subyacente a la formación de todas sus *fuerzas*.

Las cartas de san Pablo contienen pasajes que, nos parece, hacen alusión a la separación del alma y del espíritu de la que aquí se trata. Cuando san Pablo habla de la resurrección de los muertos[124] así se expresa:

> Se siembra el cuerpo como cuerpo psíquico (*corpus animale*-σῶμα ψυχικόν), resucitará como cuerpo espiritual (*corpus spirituale*-σῶμα πνευματικόν). Si hay un cuerpo psíquico, hay también un cuerpo espiritual, por eso está escrito: el primer Adán llegó a ser un alma viviente, el último ha llegado a ser un espíritu vivificante (*anima vivens-spiritus vivificans*; ψυχὴ ζῶσα-πνεῦμα ζωοποιοῦν). Pero lo que es espiritual no es lo primero, es lo psíquico; lo que es espiritual viene después.[125]

En nuestra exposición no se trata del *cuerpo psíquico* ni del *cuerpo espiritual*, sino de lo que es fundamento de esta diferencia: el *alma viviente* y el *espíritu vivificante*. Se dice *viviente* al alma que posee en sí misma su propia vida (natural) y que hace del cuerpo un cuerpo vivo. Pero no es de ninguna manera una fuente brotante que produciría la vida a partir de ella misma como el "espíritu vivificante" del nuevo Adán. Esta fuente dispensadora de vida o vivificante es el alma de Cristo, porque lleva en sí la plenitud del espíritu divino; pero no sólo por esta razón, lo es también porque en la libertad absoluta de la persona divina de Cristo, puede disponer de su plenitud de vida. No es sólo de una manera natural como esta alma ha descendido en un cuerpo,[126] *le ha sido* dado el *poder* de comenzar y de terminar su vida en el cuerpo, y de recibirla de nuevo; no sólo brotan de ella *ríos de agua viva*[127] (así se produce en otras almas bienaventuradas), sino que *dispone* aún de su plenitud de vida en la acción que ejerce también sobre las otras almas; incluso puede mandar a los espíritus creados: recordar a un alma ya separada del cuerpo inanimado, echar fuera espíritus malos del lugar que han conquistado.

124 I Cor. XV, 35 y ss.

125 *Ibid.*, XV, 44-46.

126 Se puede entender en eso dos cosas diferentes:

1. El *peso* del cuerpo sobre el alma que Cristo recibió con su naturaleza humana para su vida *terrestre*, pero del cual Cristo resucitado quedaba exento.

2. La toma de un cuerpo correspondiente que es propio de los cuerpos gloriosos.

127 Jn. VII, 38.

Allí se une y se compenetra el lazo natural al cuerpo que hace del alma un *alma* y la autoridad soberana de la persona divina, autoridad situada muy por encima de toda libertad personal de los espíritus creados. Pero eso no sería posible si el alma del hombre fuera solamente *viva*, como el alma de los animales, y si no fuera ya, según su naturaleza, un espíritu informado personalmente, en estado de recibir la vida divina. Por eso cada alma puede llegar hasta el señorío de su propio cuerpo y de su propia naturaleza.[128] Además, puede recibir una parte de la autoridad soberana de Cristo sobre la plenitud espiritual (en cuanto gracia, *carisma*, o, como su recompensa, en la vida de gloria). La separación entre su ser *psíquico* (= unido al cuerpo) y su ser *espiritual* (= vuelto hacia Dios) atraviesa la esencia del alma misma. Por eso se puede decir que la Palabra de Dios es más penetrante que una "espada de dos filos", porque "penetra hasta la división del alma y del espíritu".[129] Se piensa aquí en la palabra de Dios que juzga, que descubre los pensamientos y las intenciones más secretas del corazón, y fundándose sobre su propia tendencia del alma la cual pone al desnudo, realiza la separación: la elevación del alma que la libra de la sujeción[130] natural al cuerpo y la conduce hasta el libre dominio de su cuerpo y de ella misma, así como la infusión de la vida divina en ella.

De la infusión de esta vida divina dice: "[...] Dios da el espíritu sin medida".[131] El espíritu creado, el alma en cuanto esencia espiritual, tal como ella es según su naturaleza, es limitada. En este sentido el espíritu se le da *según una medida determinada*. Pero el espíritu de Dios es inconmensurable y cuando se da no se limita a la medida de aquel a quien se ofrece. Sin duda, el espíritu finito tiene una fuerza de comprensión limitada y no puede recibir nada infinito. Pero por medio de lo que se le transmite, su fuerza de comprensión se encuentra fortificada, y así su realización y su elevación no encuentran límites determinados por una medida finita.

Describir la transformación sufrida por el alma que ha recibido la vida divina, el desarrollo de sus fuerzas y de su conducta en toda

128 El hecho de que la "vida nueva", en cuanto vida de la que se dispone libremente, sea transmitida a los que reciben el Verbo divino descansa sobre unas palabras del Evangelio de Juan: Él nos dio el poder de llegar a ser hijos de Dios (Jn. I, 12).

129 Heb. IV, 12.

130 En la primera de las dos significaciones distinguidas (véase *supra*, nota 126).

131 Jn., III, 34.

su extensión, es un trabajo demasiado importante como para poderlo emprender aquí rápidamente.[132]

j. La triple forma dinámica del alma. Cuerpo, alma, espíritu

Conviene recordar de nuevo que el ser del alma humana no se reduce a su vida espiritual. Si nos remontamos al origen del ser humano, encontramos esta triple orientación del desarrollo: información del cuerpo, información del alma, desarrollo de la vida espiritual. Todo esto es producido por la forma dinámica del alma, y dicha forma es, sin embargo, *una* en su triple acción formadora. Efectúa la información del cuerpo a la manera de un alma vegetal y, sin embargo, se porta enteramente como alma humana; es un cuerpo humano, instrumento y campo de expresión de un espíritu libre al que ella informa, y no un producto vegetal. Vive en su cuerpo y se forma a sí misma a la manera de un alma animal, y sin embargo, lo hace de otra manera, pues su vida sensible entera está unida al espíritu y es informada por él. Se eleva hasta una vida espiritual que le permita colocarse al lado de los espíritus puros, y sin embargo, esta vida espiritual, por su inmersión en la vida corporal sensible, es informada de una manera completamente particular. Así en el hombre, los dos campos separados de la creación están ligados en la unidad de una sola esencia, mientras que fuera del hombre se encuentran únicamente en un contexto de eficiencia y de sentido.

La triple forma dinámica del alma debe considerarse como una unidad trinitaria, pero lo que es informado —cuerpo-alma-espíritu— debe ser igualmente considerado de la misma manera. Si tratamos de comparar esta unidad trinitaria con la unidad divina es en el alma, en cuanto elemento original que de sí misma se crea y se informa en cuerpo animado y en espíritu, donde percibimos la imagen del Padre, en el cuerpo en cuanto expresión de una esencia

[132] Es una imagen viva de la vida interior del alma unida a Dios la que nos da, en un cuadro restringido, la obra *Das Ideal des geistlichen Lebens*, publicada por P. Odilo von Zurkinden osb (Munich, 1936; el autor es un cartujo anónimo a quien debemos el libro titulado *Im Banne des Dreieinigen*). La más rica demostración de esta unión del alma con Dios nos la dan las obras místicas de todos los tiempos. La obra de sor Isidora, *Die Sieben Gaben des Heiligen Geistes*, Friburgo de Brisgovia, 1926, suministra una excelente contribución para la descripción de la transformación de las fuerzas psíquicas bajo la acción del Espíritu Santo; véase también sor Teresia Renata del Espíritu Santo, ocd, *Die Siebenfache Gabe*, Friburgo de Bisgovia, 1936.

netamente delimitada vemos la imagen del Verbo eterno, y en la vida espiritual la imagen del Espíritu divino. Si pensamos en el hecho de que por el cuerpo animado no es necesario simplemente entender una masa física animada, sino la figura esencial *creada*, y si de una manera correspondiente, el *alma* no designa únicamente la forma esencial de un ser vivo corporal, sino también toda vida original, y si el *espíritu* es la libre salida de sí mismo, entonces esta unidad trinitaria se encuentra ya en el alma misma. Se crea a partir de sí misma, toma la forma de una figura netamente limitada, y de ella misma pasa a la vida espiritual. Su ser trinitario imita así la vida interior de la divinidad. Su inserción en una materia que le es extraña, en el momento de la formación del cuerpo vivo, puede ser comparada, en segundo lugar, con la conversión humana del Verbo durante su salida de sí mismo a un mundo que le da su marca. Puede entonces ser comparada a la misión del Espíritu en la creación.

Así, el alma, con su triple forma dinámica y su desplazamiento existencial, puede ser considerada ya naturalmente como imagen de la divinidad trinitaria. Si se abre enseguida en su interioridad más profunda a la corriente de la vida divina, entonces ella misma (y por ella el cuerpo animado) es informada en imagen del Hijo de Dios, y salen de ella *torrentes de agua viva*, que tienen como efecto renovar la faz de la tierra a partir del espíritu. El espíritu humano, que es enteramente penetrado y dirigido por el espíritu divino, conoce en la luz divina la figura original de la creación bajo los velos que la alteran, y puede contribuir a su renovación.

10. DIFERENCIA DE LA IMAGEN DIVINA EN LAS CREATURAS RACIONALES (ÁNGELES Y HOMBRES) Y EN EL RESTO DE LA CREACIÓN

La unión del alma con la vida trinitaria de la divinidad supone la naturaleza espiritual del alma: es decir, su esencia personal-espiritual. Pues el hombre es una persona y no es solamente capaz de una exteriorización espiritual de sí mismo. Inconsciente e involuntario, pero también con una vida espiritual libre y consciente, el espíritu humano es ya naturalmente una imagen de Dios en un sentido mucho más particular que todas las demás creaturas. Por eso podemos comprender que santo Tomás no reconozca más que en el espíritu humano y en los ángeles una *imago* de Dios. No hemos podido

seguirlo cuando muestra que el resto de la creación no es más que una huella (*vestigium*) del ser trinitario.[133] Hemos creído poder demostrar cierta semejanza en toda la creación. Pero es necesario hacer una distinción entre la imitación muy cercana y una imitación muy lejana: Tomás designa estas dos clases de imitaciones por los términos: *imago* y *similitudo*.[134] Habla de *similitudo* (semejanza) cuando está presente una concordancia en el género o en la cualidad, de *imago* (imagen) cuando la especie es común. Respecto Dios no conviene tomar al pie de la letra estas expresiones, ya que Dios no pertenece a ninguna especie ni a ningún género y no posee cualidades, no puede haber en todo esto una concordancia propiamente dicha con él. Pero todo tiene su arquetipo en la esencia divina simple, y la imagen puede ser una imitación muy cercana o muy lejana. Puesto que las creaturas dotadas de razón se asemejan a Dios por lo que las distingue de todas las demás cosas: es decir, por la espiritualidad personal, se puede hablar aquí de una *semejanza* que no corresponde más que a ellas solas.

Todas las creaturas poseen una estructura trinitaria en cuanto poseída en sí misma, llena de sentido y de fuerza. Todos los productos independientes poseen el despliegue existencial trinitario que llamamos corporal-psíquico-espiritual.

En la naturaleza considerada como masa física, el triple despliegue existencial se refleja en los elementos sólido, líquido y gaseoso. En el campo del ser viviente, encontramos la expresión particular del triple despliegue en lo vegetal, lo animal y lo humano. En el reino humano, todo esto no hace de nuevo más que uno. Pero únicamente las personas espirituales participan con Dios de la personalidad. Sólo estas personas poseen una vida espiritual-personal y en el interior de esta vida cierta cosa que recuerda las procesiones divinas, una fecundidad espiritual: cuando el conocimiento se perfecciona en el Verbo, algo está, por así decirlo, brotando del espíritu creador, algo análogo a un fruto maduro. Y cuando el espíritu considera este producto que es el suyo, resulta una adhesión llena de gozo, que se *asemeja al amor*.

Sin embargo, se puede levantar una objeción que concierne a la totalidad de la imagen de Dios en la creación. Podemos poner dondequiera en evidencia la existencia de un ser que es a la vez trino y

[133] Véase la nota 1 del presente capítulo.
[134] *S. th.*, q. 93, a. 2 y 9.

uno, y en los espíritus creados, una vida personal y espiritualmente fecunda, pero no podemos encontrar en ninguna creatura una personalidad triple. Lo que captamos en la creatura como imagen de las persona divinas no son las personas propiamente dichas. Se trata sólo de elementos diferentes en el seno de una *sola* persona (o de un producto impersonal), que se pueden relacionar en especial con una u otra persona divina. El subterfugio que consiste en buscar la triple personalidad en una pluralidad de personas espirituales (hombre, mujer, niño) es rechazado tanto por san Agustín como por santo Tomás.[135] La imagen divina debe reflejarse en el hombre particular, independientemente de que conciba a otros o no. Por otra parte, la generación corporal es una cosa que el hombre comparte con el animal y que lo diferencia de los espíritus puros, de Dios y de los ángeles. Seguramente esto no es válido más que si consideramos la generación en su forma animal y si no pensamos que en el hombre puede y debe haber una cosa diferente: un acto libre y personal, la unión corporal que es la expresión del don psíquico de personas libres que llegan a ser *una* en el amor y cuya fecundidad por consecuencia de su voluntad común de engendrar, no es exclusivamente corporal.[136] La unión en el amor tiene por consecuencia una acogida espiritual de la parte del ser amado y hace del amante una *imagen* del amado. El fruto de tal unión lleva la señal de la comunidad de esencia. Tal generación es posible sólo en personas espirituales (y no en los seres vivos inferiores), y es incluso posible en cuanto *puramente* espiritual: en la unión amante de los espíritus que se abren enteramente los unos a los otros y son fecundos en el curso de su unión esencial: por la atmósfera que, partiendo de ellos, irradia a su alrededor, y quizá también por las obras que crean en común y por las que *difunden* su espíritu. Se podrá decir que toda comunidad de personas finitas tiene su arquetipo en la trinidad divina; evidentemente la copia es infinitamente lejana e imperfecta, como toda copia finita del eterno. La imperfección se manifiesta en el hecho de que la comunidad de esencia no es siempre más que parcial; no es original, sino que tiene por fundamento la esencia propia original de las personas individuales. Además, esta imperfección se manifiesta también en el hecho de que en lugar de la tercera persona se encuentra una pluralidad abierta de personas finitas. Igual que el

[135] S. Agustín, *De trinitate*, XI, 5-6; Tomás de Aquino *S. th.*, I, q. 94, a. 6 y 7.
[136] Véase el capítulo VIII, apartado 3, *c*.

ser divino, al servir de arquetipo, aparece quebrado en la imagen de la creación en una pluralidad de entes y una multiplicidad de esencias existenciales, también la imagen de la Trinidad es una imagen quebrada. La esencia singular y la comunidad reproducen el arquetipo de manera diferente y se completan mutuamente en su imitación. Ademas, la comunidad no es de ninguna manera una unidad trinitaria que se basta a sí misma.

Una imagen más perfecta que la de las tres divinas personas en la comunidad creada es la que mencionamos antes: la inhabitación de las personas divinas en el alma individual en el curso de la vida de gracia y de gloria, ya que se trata de una vida real, unida y conforme a la vida divina de las tres personas.

Una auténtica vida común, una vida de gracia y de gloria exigen un don personal y constituyen, por consiguiente, algo que los espíritus creados —ángeles y hombres— poseen ante el resto de la creación entera.

11. DIFERENCIA DE LA IMAGEN DE DIOS EN LOS ÁNGELES Y EN LOS HOMBRES

Después de lo que dijimos anteriormente acerca de los espíritus puros, sería posible, sin duda, resaltar cómo se distingue en ellos la imagen de Dios a diferencia de la imagen de Dios que tienen los hombres. La estructura fundamental que es propia a toda οὐσία se encuentra también en los espíritus puros: cada uno descansa en sí mismo, posee su propia esencia y la despliega en el transcurso de su vida con la fuerza que le es propia.

Pero este despliegue no es semejante a ningún proceso temporal, en el curso del cual estos espíritus puros alcanzarían su figura esencial netamente delimitada. *Tienen* una forma esencial sólidamente delimitada (su "cuerpo-espíritu"), pero sin informarla previamente. Su *vida* es un libre desarrollo espiritual fuera de sí mismos. ¿Se puede hablar solamente en ellos de un ser corporal y espiritual, pero no de un ser psíquico? No poseen de ninguna manera un alma concebida como fondo oscuro. Pero, si se quiere pensar que no solamente no están en posesión de una esencia sólidamente delimitada y no *irradian* al exterior, sino que son también el objeto de un movimiento interior y pueden cerrar o abrir su *interioridad*, es entonces

posible hablar a propósito de ellos de un triple desplazamiento existencial. En cuanto a su *ser espiritual*, es decir, a la exteriorización de sí mismos, lo hemos designado anteriormente con los tres nombres siguientes: conocimiento, amor, servicio. Sin embargo, tal designación no se ha hecho todavía en lo que concierne a la imagen de la Trinidad.

En la división agustiniana espíritu-amor-conocimiento, sería necesario unir amor y servicio (como efecto del amor). Si pensamos en las tres direcciones fundamentales de la vida psíquica del hombre: receptividad, trabajo interior y reacción dirigida hacia el exterior, el conocer correspondería entonces a la receptividad y el servicio a la reacción, pero el amor serviría de intermediario entre los dos y participaría igualmente de los dos en cuanto receptividad en la interioridad más profunda y respuesta proveniente de esta interioridad.

Pero esto no significa en los ángeles la existencia de un orden temporal: su vida espiritual está unida (y por tanto, más cercana a la vida divina); no se puede ver en esta unidad más que un orden objetivo. Su espíritu tiene por naturaleza la fuerza de recibir una espiritualidad extraña, de unirla a su propia interioridad, de abrir a los otros esta interioridad propia (en esto consiste lo esencial de su servicio). Pero en todo esto el amor (en cuanto don de sí) constituye el elemento fundamental: abre el espíritu creado a la vida divina; deja que la esencia propia de este espíritu divino penetre enteramente en él, y permite al espíritu que irradie en los espíritus inferiores y los englobe.

En razón de la pureza de su don, la vida comunitaria de los ángeles constituye también una imagen más pura de la vida divina en tres personas: cada espíritu celeste está unido por el amor a un espíritu superior (cuando no está directamente unido a Dios mismo), y por esta unión se hace fecundo, capaz de despertar la vida divina en los espíritus inferiores.

En definitiva, su vida de gloria representa una participación de la vida del Dios trinitario, tal como no es posible para ningún hombre durante la vida terrestre (excepción hecha naturalmente de Cristo, que unió el estado de *peregrino terrestre* al de habitante del cielo).

Los espíritus puros son como rayos por los que la luz eterna se transmite a la creación. La distancia es más grande y más alejado está el camino que conduce a las esencias espirituales, escondidas

en un velo material y semejantes a una fuente que brota de la profundidad escondida. Pero precisamente esta oscuridad y este carácter de fuente les confieren algo de esta profundidad insondable que caracteriza al ser divino. Además, en su estado separado, parecen depender más fuertemente de sí mismas que los espíritus puros enteramente soportados por Dios. Pero justamente por su dependencia de la materia, tienen un estrecho lazo de unión con Aquel que desciende hacia la profundidad del ser terrestre, con el Verbo que se hizo carne. Descubrir algo de esta unión llena de misterio será nuestra última tentativa.

VIII. SENTIDO Y FUNDAMENTO DEL SER INDIVIDUAL

CUANDO tratamos del ser personal del hombre, rozamos de muchas maneras otro problema que ya hemos encontrado en otros contextos y que debemos aclarar ahora si queremos entender la esencia del hombre, su lugar en el orden del mundo creado y su relación con el ser divino; se trata del problema del *ser individual* (de la individualidad) del hombre que exige una explicación de conjunto del ser singular en general.

1. COSA INDIVIDUAL, INDIVIDUALIDAD Y UNIDAD (SER INDIVIDUAL Y SER ÚNICO)

Conviene primero distinguir claramente lo que es necesario entender por ser individual. En efecto, el significado de este término no es del todo claro. Por *individuo* (= *ser individual*) se designa ordinariamente lo que Aristóteles ha llamado τόδε τί (un "esto"): un algo que no se puede ya nombrar por un nombre (puesto que todos los nombres tienen un sentido general), de manera que no se le puede indicar mas que mostrándolo con el dedo. Para expresar esta manera de indicar, Avicena ha escogido el termino *signare o designare,* tomado de nuevo por santo Tomás.[1]

El τόδε τί, como hemos tratado de demostrar anteriormente, es para Aristóteles la πρώτη οὐσία.[2] Sin duda este τόδε τί posee una esencia que hace que se pueda expresar conceptualmente de una manera general —*este* hombre es "hombre" y la humanidad es aprehensible en general—, pero el ser individual no se reduce a esta esencia. Lo que él posee de más constituye la propiedad única e inmediata de la cosa singular. Por eso la individualidad misma es designada como algo *incomunicable.*[3]

[1] Véase un profundo estudio sobre el problema de la individualidad en Roland Gosselin, *De ente et essentia*, Le Saulchoir, Kain (Bélgica), 1926, p. 51.

[2] Véase el capítulo IV.

[3] Véase *S. th.*, I, q. 29, a. 3 y 4.

La *esencia general* es lo que una cosa comparte con otra. Pero, ¿cual es este carácter que la cosa individual no puede compartir con ninguna otra y que hace de ella una cosa individual? Santo Tomás determina la cosa individual como "lo que es inseparable en sí, pero separable de toda otra cosa".[4] La inseparabilidad interior equivale a la unidad o al ser-uno.[5] Sin embargo, la unidad trascendental retorna al ente en cuanto tal, no solamente a la cosa individual, sino a lo *general*. Lo que significa el término "hombre" —su *sentido* o su *esencialidad*— es *uno*: inseparable en sí y separable de todo otro producto que tenga un sentido. Pero simplemente, desde todo punto de vista, no es indivisible y, por consiguiente, no es incomunicable.[6] Es aquello de lo cual todos los hombres participan por su humanidad. Por eso la unidad trascendental no basta para la determinación del ser individual. ¿Basta la *unidad numérica*? Lo que es uno numéricamente, se opone a muchos, y es al mismo tiempo aquello por lo que se construye una multitud (= un *muchos*). A los *muchos* pertenece un carácter común: lo que hace posible unir *uno* y *uno* y *uno*..., para formar la unidad de una multitud. En el caso más extremo, este carácter común se reduce solamente a la forma vacía común *de algo*. Así se puede resumir *número, color* y *poesía* como *tres objetos* (en el sentido amplio del término *objeto*). Se les puede llamar también *tres productos sensibles*, puesto que cada uno de ellos posee un contenido determinado, pero con respecto al contenido no tienen nada en común. Además cada uno es uno, numéricamente, pero no constituye por esta razón una cosa individual. Por eso el ser individual no puede ser determinado de una manera exhaustiva por una unidad numérica.

La oposición más extrema al caso precedente, en el que la forma vacía es el único elemento común, se presenta cuando muchas cosas no se distinguen de ninguna manera desde el punto de vista del contenido: por ejemplo, *tres ejemplares* de un mismo libro o de una imagen reproducida muchas veces. Decimos simplemente que se trata de *la misma cosa* y existe tantas y tantas veces. De hecho, el

[4] *Op. cit.*, a. 4, corp. Véase a este respecto también a Gredt osb, *Die aristotelisch-tomistische Philosophie* I, Friburgo de Brisgovia, 1935, pp. 80 y ss. (Esta obra es la libre adaptación en alemán del manual latino que hemos citado ya muchas veces. Esta adaptación es más accesible para el principiante en la escolástica que los *Elementos*, rigurosamente conformes a las reglas de la escuela.)

[5] Véase a este respecto, en lo que precede, el capítulo IV, apartado 6.

[6] Véase el capítulo IV, apartado 3, *b*.

ser individual parece no dejarse captar más que por la unidad numérica. Pero igualmente en este caso, la unidad numérica y el ser individual no son simplemente equivalentes. Gredt dice que la individualidad "es aquello que en el orden corporal permite a las esencias de la misma especie distinguirse las unas de las otras de una manera puramente numérica".[7] Quiere así decir que el ser individual *fundamenta* la determinación numérica, por eso no coincide con ella. Encontramos, por otra parte, esta nota después del pasaje citado: "No percibimos la diferencia individual, puesto que no podemos concebir de una manera esencial la esencia particular en cuanto tal." Manifiestamente, es necesario comprender esta frase de la manera siguiente: "Dos cosas individuales de la misma especie son distintas una de la otra por su esencia, pero no podemos percibir esta diferencia." Es evidente aquí que se separa la *esencia individual* y *la esencia general* (la determinación genérica y específica), como lo hemos ya mencionado anteriormente.[8] Pero parece como si debiéramos aceptar una diferencia de las esencias individuales entre sí *desde el punto de vista de su contenido* y, por tanto, al mismo tiempo, una determinación de la esencia individual por su contenido que supera la determinación general de su esencia; pero se trata de una determinación que no podríamos ni concebir ni designar por su contenido más que de una manera formal y vacía en cuanto fundamento de la unidad *numérica* y por consiguiente de la posibilidad de numerar. Sin embargo, las cosas deben manifestarse a nosotros como diferentes para que podamos reconocer su diferencia y su posibilidad de ser numeradas. "Diferenciamos [...] entre ellas a las cosas individuales materiales por caracteres individuales casuales que caen bajo los sentidos, sobre todo por la figura, la posición en el espacio y en el tiempo."[9]

[7] *Op. cit.*, I, p. 81.
[8] Véase el capítulo III, apartado 5.
[9] Gredt, *op. cit.*, I, p. 81.

2. Discusión de la doctrina tomista sobre el fundamento del ser individual

Diversas cuestiones se relacionan con el tema que estamos tratando:

1) A propósito de la diferencia individual, si se trata en verdad del contenido *¿puede o debe* tratarse de esto?

2) ¿Por qué esta diferencia está limitada al *mundo material*?

No se deben tratar las dos cuestiones separadamente, porque están propuestas por la concepción tomista del fundamento del ser individual (el *principio de la individuación*) y de allí se les dará una respuesta común.[10] (El problema es solamente saber si podemos hacer nuestra esa respuesta y si en otra perspectiva no será necesario tratar separadamente estas dos situaciones.)

a. El ser individual de las cosas materiales

Vamos a tratar en primer lugar de representarnos claramente esta solución tomista. La inseparabilidad o indivisibilidad de la cosa individual es —en oposición a la individualidad de lo general— una indivisibilidad *pura y simple*. Lo general no es *uno* e indivisible más que desde el punto de vista de su *sentido*. Pero en su realización se divide comunicándose:

> La esencia general del género se particulariza en las cosas gracias a las diferencias específicas y así es comunicada a las diferentes especies que le están subordinadas. Igualmente, la esencia específica está dividida por las diferencias individuales y así esta esencia es comunicada a las cosas particulares que le están subordinadas.[11]

Pero la unidad de la cosa individual se expresa por "un estado del ente en el que se rechaza toda división y toda comunicación a elementos subordinados". Cuando una cosa se encuentra separada numéricamente de otras cosas de la misma especie, esta diferencia debe añadir "una cosa positiva a la esencia específica general".

[10] Véase la exposición penetrante y clara que se encuentra en Gredt, *op. cit.*, I, pp. 241 y ss.
[11] *Op. cit.*, I, p. 241.

> [Esto] no puede resultar de la esencia específica en cuanto tal [...] Cuando la esencia específica posee este perfeccionamiento directamente por ella misma y, en virtud de este perfeccionamiento es indivisible y no se comunica a elementos subordinados (lo que según la doctrina tomista se encuentra en los ángeles), en este caso la esencia es directamente por ella misma distinta de toda otra, y no podría dar lugar a una comunidad de muchos individuos según la especie.[12]

Pero cuando la especie es divisible y comunicable, la indivisibilidad y la incomunicabilidad deben descansar sobre otro fundamento. Y puesto que lo que determina la especie es la forma, es necesario buscar del lado de la *materia* la individualidad, "el principio interno de estas cosas que las hace individuales" (*principium individuationis formale*).

También es solamente en el mundo material donde existen cosas individuales de la misma especie.

"Según los tomistas, el fundamento de la individualidad (fundamento radical: *principium individuationis radicale*) es la materia determinada por la extensión (*materia signata quantitate*), es decir, la materia diferenciada o separada por la extensión."[13] Esta denominación no evoca la determinación efectiva de la extensión de la materia *perfeccionada*: si fuera así, se reduciría la individualidad a una propiedad contingente (*accidens*).

Ahora bien, eso es imposible porque:

1) Las propiedades sólo deben su ser singular a la cosa a la cual ellas corresponden.

2) Las propiedades de una cosa —aun su extensión determinada, su forma, su tamaño— cambian, mientras que la cosa permanece la misma.

Se trata más bien aquí de la relación de la materia con una extensión que no es todavía determinada (*quantitas interminata*). La aparición de una cosa material supone una "preparación previa de la materia" que la organiza para permitirle recibir tal extensión *determinada*. "De donde la materia está ya diferenciada y separada de la materia que permanece, es decir, que ella es designada como para ser dividida antes de que la extensión esté efectivamente presente, porque, en virtud de su preparación anterior, la materia se

12 *Op. cit.*, I, p. 242.
13 *Ibid.*

relaciona con esta extensión determinada y la exige."[14] Así "la extensión ejerce una influencia sobre la determinación de la individualidad [...], no según su tamaño y su forma determinadas, sino únicamente en cuanto diferenciada y distinta de otra extensión por su posición".

b. La estructura formal de la cosa (materia, forma, subsistencia, existencia)

En la demostración de la doctrina que acabamos de exponer, Gredt insiste en este punto: "El fundamento de la individualidad de las sustancias materiales debe ser algo interior a esas sustancias, que hace de ellas cosas individuales, multiplicándolas al mismo tiempo en el interior de la misma especie."[15]

Ya hemos indicado anteriormente la razón por la cual no se puede tratar de propiedades accidentales. Gredt designa "la materia, la forma, la subsistencia y la existencia" (*materia et forma et subsistentia et exsistentia*) como elementos constituyentes de la cosa misma, tal como ella es en sí (la *sustancia*).[16] Si consideramos la materia y la forma como el quid de la cosa, podemos encontrar de nueva cuenta la estructura fundamental del ente en cuanto tal: *algo que es*. Para captar la estructura fundamental y, por lo tanto, la doctrina de la individuación, me parece que la idea siguiente es de importancia decisiva.

"Pero la subsistencia y la existencia deben ser excluidas *a priori* del fundamento de la individualidad, puesto que presuponen ya la esencia en cuanto esencia individual. En efecto, sólo una esencia individual puede subsistir, porque es y existe para sí; lo que no convendría a una esencia general."

Debemos examinar ahora con atención estas dos proposiciones contenidas en el pasaje citado sin otra justificación.

[14] *Ibid.*, I, p. 243.
[15] *Ibid.*, I, p. 244.
[16] *Ibid.*, I, p. 303.

c. Subsistencia y subsistencia absoluta (subsistentia et suppositum = *hipóstasis*)

Tratemos primero de aclarar lo que es necesario entender por subsistencia. Formulamos la respuesta siguiente:

La subsistencia significa una doble independencia de la esencia en la existencia.

a) La independencia con relación a un soporte con el cual se relacionaría la esencia.

b) La independencia con relación a cualquier otra esencia sustancial con la cual la esencia autónoma compartiría su existencia, de tal suerte que dependería de ella en la existencia de manera que ésta no pertenecería a la esencia por ella sola, sino gracias a la esencia sustancial.[17]

Por *soporte* no se debe entender aquí lo que hemos designado por la expresión siguiente: la forma de *algo* o de un *objeto* que delimita la esencia. Conviene más bien tomar aquí la palabra en el sentido en que se llama ordinariamente a la cosa el *soporte* de sus cualidades. Para nosotros el *ser soporte* se identifica sobre todo con la independencia definida antes en *a)* como el hecho de "subsistir ella misma, es decir, de ser para sí".[18] El soporte en este caso no es el objeto en el sentido más amplio de una cosa (una cosa en cuanto forma vacía que delimita a todo un contenido y también un elemento independiente, por ejemplo, una cualidad), sino que se trata del objeto en el sentido estricto, del objeto puesto en sí mismo.

Ciertamente debemos pensar en el doble sentido que se relaciona con nuestro concepto del soporte: rigurosamente hablando, el *objeto* es aquello que soporta, la plenitud de la esencia es lo que es soportado. Los dos son imposibles el uno sin el otro y, por consiguiente, solamente del todo compuesto de los dos es que puede decirse que "existe" por sí. Únicamente del todo se puede afirmar que "se soporta a sí mismo": pero esta afirmación no puede ser aplicada sino porque posee en su estructura algo que constituye el soporte propiamente dicho.

La independencia en el primer sentido le falta (según Gredt) tanto a la materia como a la forma de las cosas corporales (abstracción hecha del alma humana), porque una sin la otra "no puede ser el

[17] *Ibid.*, II, p. 114.
[18] *Op. cit.*, II, p. 113.

soporte de accidentes ni su propio soporte".[19] El alma humana posee esta independencia, "puesto que, aun separada del cuerpo, el alma soporta (*substat*) los accidentes espirituales y se soporta a sí misma, es decir, es para ella (*subsistit*)". En razón de su posibilidad de separarse del cuerpo vivo, la independencia en el segundo sentido (en *b)* también le puede ser atribuida. Sin embargo, el alma no es más que "imperfectamente independiente", porque "sí posee su ser por ella misma, pero por su naturaleza está obligada a compartir su ser con otro". Es "perfeccionada como sustancia", pero "incompleta en cuanto especie", puesto que "según su naturaleza constituye una forma comunicable a la materia, y la forma, una vez comunicada, posee una comunidad de existencia con la materia. Por el contrario, a la sustancia que es también perfeccionada en cuanto especie, le corresponde subsistir enteramente por sí misma (*suppositum*, ὑπόστασις)". Y esta subsistencia por sí es simplemente incomunicable y en el orden del ser para sí ella constituye el elemento más perfecto: es así para sí, no posee el ser más que para él solo, de tal suerte que ella no podría participar en otra realidad, con la cual compartiría la existencia. Por eso se define así esta subsistencia autónoma: la sustancia singular perfecta, es decir, incomunicable, la sustancia que existe por sí. La sustancia plena de la naturaleza racional es llamada *persona*. *La subsistencia en cuanto determinación que permite a la subsistencia absoluta constituirse, debe ser definida así: aquello por lo cual de una manera determinada la sustancia particular se hace ente por sí e incomunicable*.[20] La subsistencia absoluta se relaciona con la esencia, con la naturaleza, de la misma manera que el todo con sus partes determinadas. De donde la subsistencia absoluta es lo *que* es, la naturaleza es aquello *por lo cual* ella es una subsistencia determinada. La subsistencia absoluta es aquello que le pertenece a la naturaleza, y la naturaleza es aquello por lo cual dicha subsistencia absoluta está determinada específicamente. La subsistencia absoluta, en cuanto que es lo que es, es también *lo que* obra; la naturaleza es aquello *por lo cual* ella obra.[21]

En esta exposición la manera de expresarse es todavía un poco diferente a la nuestra. Nosotros deberíamos decir: la subsistencia absoluta "es un algo que es"; y *lo que*, en esta expresión, lo habíamos

[19] *Ibid.*, II, p. 113.
[20] El subrayado es mío.
[21] *Op. cit.*, II, pp. 114 y ss.

reservado para la plenitud esencial: pero subsiste en sí mismo, y está cerrado en sí mismo, porque está en la forma del *objeto* (en el sentido estricto de la palabra: lo que es dependiente de sí mismo en el supremo grado: de la *persona* que hemos considerado como la forma más general del *soporte* en el doble sentido de soporte de la esencia y del todo compuesto por el soporte y por lo que es soportado, forma y plenitud): he aquí lo que le confiere su *autonomía*. Objetivamente estamos de acuerdo enteramente con Gredt cuando llama a la *subsistencia* una "perfección positiva", puesto que le atribuye la independencia, y la independencia es una perfección.[22]

Explica enseguida que esta subsistencia es una perfección que perfecciona a la sustancia individual:

> Un perfeccionamiento de la sustancia individual que la aísla en la medida en que es esencia y naturaleza. En efecto, la subsistencia es lo que permite a la naturaleza ser perfectamente independiente y, por tanto, definitivamente perfeccionada. No es necesario concebir este perfeccionamiento sólo de una manera negativa, en el sentido de que ninguna cualidad se agrega ya a la naturaleza, sino que se trata también de una perfección positiva, puesto que este perfeccionamiento aísla a la naturaleza al punto que ella es capaz de recibir en cuanto soporte los accidentes y la existencia, sin que éstos se fundan con la naturaleza.[23]

Nosotros agregamos que el todo así perfeccionado —la naturaleza dependiente de sí misma o la *naturaleza* colocada en sí misma— está en la posibilidad, por esta razón, de soportar las propiedades que vienen a agregarse a la esencia, puesto que en este todo el *soporte* de la naturaleza o de la esencia debe distinguirse de la esencia o de la naturaleza. Por eso, a nuestro parecer, conviene decir que la subsistencia es *objetivamente distinta* de la "naturaleza que posee la subsistencia" cuando se la considera "como el límite interno determinante de la naturaleza".[24]

Igual que hemos establecido la posibilidad de separar la naturaleza y el soporte de la naturaleza, gracias a la doctrina de la fe (de *una sola* esencia y de *tres* personas en la divinidad), así se recuerda aquí la adopción de la naturaleza humana por la persona divina de Cristo (adopción que ya hemos mencionado en esta obra). Y si se

[22] *Ibid.*, II, pp. 115 y ss.
[23] *Ibid.*, II, p. 117.
[24] *Ibid.*, II, p. 118.

dice que esta diferencia es modalmente objetiva para distinguirla de una diferencia simplemente objetiva, es manifiestamente en razón de la diferencia que hemos establecido entre el *contenido* y la *forma vacía* del ente que pueden ser considerados como pertenecientes los dos a *la cosa*, es decir, al ente mismo.

d. Subsistencia, elemento subsistente (sustancia) y esencia individual

Es necesario examinar ahora el problema de la relación de la subsistencia con la cosa individual y con la diferencia individual, y por esta razón hemos hablado tanto de la subsistencia. Gredt declara: "La subsistencia es una perfección que viene a agregarse a la sustancia individual."[25] Aquí la *sustancia* equivale a la *esencia*, como lo demuestra la justificación siguiente:

> El elemento subsistente, la esencia que existe para sí es el soporte de los accidentes; en efecto, la esencia es de sí misma y por sí misma, ella se soporta a sí misma y a todo lo que es en ella. En cuanto a la esencia considerada en cuanto tal, no podemos concebirla como el soporte de los accidentes. En efecto, la esencia en cuanto tal, y aun la esencia particular, por ejemplo, la humanidad, se comporta en cuanto parte, en cuanto parte que confiere la especie y no subsiste de ninguna manera por sí misma: se encuentra en un todo independiente que existe para sí mismo: la humanidad está en el hombre. De donde la esencia en cuanto tal no es independiente; no es de ninguna manera el soporte de sí misma y, por consiguiente, no podría recibir en cuanto soporte a los accidentes. Si ella los recibiese, los aceptaría en cuanto pertenecientes a ella misma: los accidentes se fundirían con la esencia sustancial. Así, por el color recibido, la humanidad se haría blanca.
>
> Pero esto es falso, puesto que los accidentes siguen siendo exteriores y son distintos objetivamente de la esencia. El elemento independiente, la esencia que existe por sí misma agrega entonces, por su ser para sí, por la subsistencia, una perfección a la sustancia particular que la hace capaz de recibir los accidentes en cuanto soporte.

Hemos tratado anteriormente de establecer el sentido propio de la sustancia = πρώτη οὐσία: lo que es dependiente de sí, lo que está

[25] *Ibid.*, II, p. 116.

fundado en sí o lo que es independiente. Pero en este caso se trata de la cosa individual, la cosa ya delimitada por la subsistencia, la esencia soportada por su propio soporte. Por eso no podemos considerar a la subsistencia como una cosa que se agregaría a la sustancia particular, sino sólo como una cosa que le pertenece interiormente, como una cosa separable de su plenitud esencial en cuanto forma vacía objetiva que delimita dicha plenitud.

Además, es importante aquí considerar como *esencia particular*: "la parte determinante de la especie" de la cosa individual, por ejemplo, la humanidad de este hombre. Si esto es así, cada cosa individual posee *su propia* esencia, pero la misma que todas las otras de su especie. Es evidente ahora que no podemos admitir tal interpretación: vemos la esencia de Sócrates en el ser–Sócrates (en el cual está incluida la humanidad) y la consideramos como diferente no sólo numéricamente, sino por una propiedad particular de la esencia de todo hombre. Sin embargo, examinaremos este problema ulteriormente, porque se trata ahora de encontrar en qué consiste el ser individual cuando consideramos muchas cosas individuales idénticas de la misma especie. En efecto, no rechazamos de una manera general la existencia de la posibilidad de una multiplicidad de cosas individuales idénticas. Por eso preferimos tomar un ejemplo de otra área: la de las simples cosas materiales. Podemos fácilmente representarnos diez piedrecillas absolutamente idénticas. Cada una de ellas es una cosa individual independiente. Para nosotros no son discernibles más que por su posición diferente en el espacio, debida a su naturaleza material.

En efecto, lo que es material[26] es extenso, llena el espacio de tal suerte que la misma posición espacial no puede ser tomada por diferentes cosas y que la misma parte de materia no puede llenar al mismo tiempo muchas porciones de espacio (de un tamaño correspondiente).

[26] Tomamos aquí *materia* en el sentido de "lo que llena un espacio".

e. La materia en cuanto fundamento del ser individual. Objeciones contra esta teoría

Según la concepción tomista, la materia no es solamente un medio de separar las cosas individuales, es decir, el fundamento del conocimiento de su ser individual, sino su fundamento existencial:

> [...] En la materia encontramos las condiciones que llevan a la individuación de la sustancia. No es específicamente determinante (como la forma), puesto que constituye un fundamento subyacente común enteramente indeterminado. No supone tampoco la sustancia ya individualizada (como la subsistencia y la existencia), porque ella es un estado esencial de esta sustancia misma. Pero multiplica la forma y toda la sustancia de una manera puramente numérica, sin producir ningún cambio específico, puesto que hace distintas entre sí a las formas específicamente determinadas, no en cuanto tales, sino pura y simplemente de acuerdo con su fundamento subyacente: la forma es tal o cual, únicamente porque se encuentra en tal o cual materia. *Cada forma posee, con respecto a la materia caracterizada por la extensión, una relación trascendental que le es interior*[27] y que conserva, aun cuando está separada de la materia, como el alma humana. Al mismo tiempo la materia, en cuanto fundamento subyacente e incomunicable, evita cualquier multiplicación posterior: hace de la sustancia algo indivisible, es decir que hace de ella una cosa individual. En efecto, la cosa individual es lo que es incomunicable a elementos subordinados. No es tampoco posible que la sustancia obtenida por la unión de la materia y la forma participe a su vez de un sustrato más extenso y que sea ella así multiplicada como es participada y multiplicada la forma. Pero la materia que diferencia e individualiza la sustancia corporal no es la materia en sí y para sí. La materia como tal es indeterminada y común a todas las cosas corporales. No podría ser el fundamento de la individualidad, *el fundamento de la diferencia numérica*. Se trata más bien aquí de la *materia determinada y dividida por su disposición a ser extensa.*[28] Entre todos los demás accidentes, sólo la extensión se distingue numéricamente por su esencia de toda otra extensión de la misma especie: por su posición, su orden, lo que le está yuxtapuesto. En razón de su esencia, la extensión se traduce en partes, que por su simple posición son ya distintas numéricamente las unas de las otras: la extensión continua se traduce por partes unidas unas a otras que, por su simple posición, son ya distintas numéricamente

[27] El subrayado es mío.
[28] *Idem.*

las unas de las otras [...] La extensión posee entonces por sí misma una manera de individualizarse.[29] Si esto es así, ella es una condición de la individuación de la sustancia en cuanto extensión trascendental exigida (*ut connotata*), que caracteriza a las partes materiales y que, en cuanto a extensión dividida, separa estas partes las unas de las otras. Una vez admitidas estas condiciones, la materia puede fundamentar la individualidad. En efecto, por su esencia (como último sustrato) es incomunicable a toda otra materia separada de ella. Es entonces también individualizada por sí misma y susceptible de individualizar a la forma y a la sustancia.[30]

A esta demostración se refieren, según nosotros, las preguntas siguientes:

1) ¿La materia puede efectivamente realizar por sí misma lo que le es atribuido aquí?[31]

2) ¿A la forma le corresponde únicamente la determinación específica?[32]

3) El ser individual ¿es necesario para la subsistencia y la existencia como Gredt trata de demostrarlo?[33]

Para responder a la primera pregunta no tenemos necesidad de examinar nuevamente el problema de la materia prima, puesto que, según Gredt, no es la materia prima informe la que constituye el fundamento de la individuación (no desempeñaba un papel en las exposiciones precedentes más que como *última infraestructura*) sino la "materia caracterizada por la *extensión indeterminada*" o "*la materia dividida y determinada por su predisposición a la extensión*". Pero ¿qué es esta "característica" o esta "predisposición" sino una primera información? La *exterioridad* —el ser espacial extenso, el ser indivisible— constituye la forma de la materia en cuanto tal, lo que distingue genéricamente de los espíritus a las cosas materiales (= que llenan un espacio) (si se quiere caracterizarlas por lo que ellas *son* y de ninguna manera por lo que *no* son; por ejemplo, como no vivientes, no conscientes, etc.). Cada cosa material posee su *propia* materia, y ésta está predeterminada en su forma. Por eso

29 En la nota (Gredt, *op. cit.*, I, p. 246) esta individuación de la "extensión *exigida*" se encuentra distinguida de la extensión adherida fundada en la individualidad de la sustancia.

30 *Op. cit.*, II, pp. 244-246.

31 Respuesta, el apartado 2, *e* de este capítulo.

32 Respuesta, el apartado 2, *e* de este capítulo.

33 Respuesta, el apartado 2, *f* de este capítulo.

hemos insistido con Gredt sobre la expresión siguiente: cada forma "posee una relación trascendental interna por la materia caracterizada por la extensión".[34] Pero no concluimos lo siguiente: "la forma es tal o cual, únicamente porque está en tal o cual materia", sino que decimos: la materia es tal o cual porque pertenece a tal o cual forma.

Ciertamente debemos considerar aquí la relación entre *las materias* en cuanto determinadas específicamente, pero no en cuanto unidades formales de partes del mundo espacial-corporal que se bastan a sí mismas o a la *naturaleza* (en el sentido dado a esta palabra cuando se oponen uno a otro, *naturaleza y espíritu*) y a las cosas materiales en cuanto unidades formales en las que están divididas y en las que se "presentan". *Cada materia* —el oro, el hierro, por ejemplo— es *un todo, pero* no es indivisible y, por tanto, no es una *cosa singular* ni un *individuo*. Pertenece a la cosa singular ser determinada específicamente y ser delimitada en cuanto unidad formal. Estas dos características están predeterminadas en su forma. Hemos dicho ya precedentemente[35] que la delimitación espacial exterior está determinada en gran parte por acciones exteriores: ≠ un "pedazo de materia" puede ser roto, cortado o *dividido* de otra manera. Estas acciones dan nacimiento a muchas cosas singulares cuya determinación material es la misma, cuyo tamaño y contorno son idénticos o diferentes. Pero la delimitación espacial no está fundada sola y simplemente en los aspectos exteriores. Toda cosa material contiene una fuerza directriz y formadora particular, correspondiente a su propia determinación material. Si la teoría mencionada con anterioridad, según la cual toda materia está propiamente destinada a una figuración cristalina, fuera atinada, entonces cada materia, en la ausencia de influencias contrarias, se desenvolvería para alcanzar la forma cristalina y se dividiría de manera correspondiente. Un cristal es una cosa individual (*individuo*) en el pleno sentido de la palabra; un producto que se compone de una cantidad de cristales ligados los unos a los otros, es un todo constituido por muchas cosas particulares. Un cristal que es cortado en pedazos, ya no es idéntico a sí mismo, sino que es reemplazado por cierto número de cosas nuevas que provienen de él. El cristal individual, no dividido, es *enteramente informado* desde dentro en una cosa indi-

[34] Véase el apartado 2, *e* de este capítulo.
[35] Véase el capítulo IV, apartado 4, *f*.

vidual. Los fragmentos en los cuales está roto, igual que las partes no cristalizadas separadas en el espacio material, deben su delimitación espacial y su ser individual, en parte, a una influencia exterior: en parte solamente, porque (así como ya lo habíamos anotado) la manera de la cual están constituidos en sí mismos no es despreciable aquí; la posibilidad de realizarse en fragmentos se encuentra inscrita en ellos y, además, el género y el modo de esta producción están predeterminados en su naturaleza material particular.

Según lo que acabamos de decir debemos responder negativamente a la cuestión de si la materia informe es capaz de fundamentar al ser individual.[36] Sólo la materia informada puede hacerlo, puesto que el ser material (espacial) significa ya un ser informado, un ser puesto dentro de un género del ente de un contenido determinado: el género del ente extenso que llena el espacio y es divisible. Por esta naturaleza genérica que es la suya, las materias son la condición de la posibilidad de su división en cosas particulares. Pero la naturaleza genérica no es un fundamento suficiente para una verdadera división. La determinación específica que diferencia las materias unas de otras, constituye un paso más en el camino que conduce al ser singular. La determinación genérica no es aún una forma. A lo que sería solamente determinado por ella, le faltaría la medida de la determinación, necesaria para ser real. La materia determinada específicamente (por ejemplo, el oro) no posee solamente, por su determinación específica, la posibilidad de ser dividida de una manera cualquiera, sino que está orientada hacia caminos determinados de división y debe obrar una selección entre cierto número de figuras espaciales posibles. Sin embargo, la determinación específica no coincide todavía con la forma esencial. Podríamos ponerlas en el mismo plano si aceptáramos la hipótesis siguiente: el todo de una materia específicamente determinada (por ejemplo, *todo oro*) está originalmente colocado en el mundo como una cosa que se basta a sí misma; si imaginamos un orden en la creación, según el cual los *elementos* llegarían inmediatamente a la existencia como *"todos" materiales* que se bastan a sí mismos y separados los unos de los otros para penetrar en seguida, por la *primera impulsión del movimiento*, en el gran conjunto funcional en el interior del cual estarían divididos, entrarían en mezclas y en compuestos y constituirían así la multiplicidad de las cosas corporales particulares que

[36] Véase el apartado 2, *e* de este capítulo.

se bastan a sí mismas. Entonces no sería necesario atribuir una forma propia a las cosas individuales, tal como se presentan en realidad. En todo el material original, único en cuanto a la forma, sería el gran *individuo* que llevaría en sí mismo una forma específicamente determinante. Pero esta forma no sería solamente el fundamento de la determinación específica en cuanto diferenciación en relación con otras materias, sino también el de la *información* del todo en partes con una delimitación espacial y un contorno particular mediante su propia acción y su juego de conjunto con otras formas materiales. Sin embargo, tal interpretación suscita graves objeciones. Ante todo, cada parte de una materia que se basta a sí misma y que está separada espacialmente de las otras, posee su *ser propio*: despliega su esencia específica por acciones que realiza y sufre en su medio corporal inmediato; a veces también bajo la influencia informante de una creación que es dirigida por el espíritu, es independiente de *sus semejantes*, y así esta porción de materia posee su propio *destino*. Pero lo que se impone él mismo para su ser y sus acciones, es una *sustancia* auténtica o πρώτη οὐσία que obra, padece y se manifiesta por su propia forma esencial. Conviene agregar que llegan cosas individuales a la existencia no sólo en cuanto partes de una materia existente, sino también en cuanto cantidades materiales dueñas de un origen nuevo por su determinación específica; observamos sin cesar el hecho siguiente: aparecen materias compuestas a partir de materias simples (elementos) uniéndose, disolviéndose, mezclándose y separándose y viceversa. No hay ninguna razón para admitir un *estado original* en el cual todas las materias posibles simples y compuestas (o solamente los elementos) habrían estado ya presentes y separadas las unas de las otras.

Lo que dice la Escritura Santa sobre el caos es más bien favorable a la interpretación según la cual la particularización de las materias y la secuencia ordenada de los seres que nacen y desaparecen según las leyes de la naturaleza ha seguido a un estado de caos que haría imposible entonces la información completa de las materias. Muchas propiedades atribuidas por el tomismo a la *prima materia* podrían igualmente convenir a este caos: hubiera habido la *posibilidad de todo devenir*, es decir, de informar toda la multiplicidad del mundo corporal.

No sería todavía enteramente real, pero tampoco sería nada; constituiría un primer grado del mundo real. Y en cada cosa real se

hubiera encontrado un elemento de este cauce original, que representa la infraestructura de lo que debería ser informado más tarde. Pero no se podría afirmar la indeterminación absoluta del caos. Éste hubiera estado constituido por materias específicamente determinadas pero existentes, sin embargo, en un encadenamiento que obstaculizaba, en razón de sus acciones y de sus reacciones recíprocas, su libre desarrollo. Por otra parte, no se trata más que de un primer estado posible, cuya realidad efectiva no ha sido establecida y que puede dejar lugar a otros estados concebibles. Se puede también suponer como posibilidad esencial que la Creación haya salido de la mano de Dios en cuanto mundo enteramente estructurado por cosas informadas, seguramente con la posibilidad de transformarse y no como definitivamente acabado e inmutable, puesto que el devenir y el pasar, el movimiento y el cambio serían entonces incomprensibles: en efecto, éstos determinan el rostro de nuestro mundo y en ellos se desarrolla el curso de la naturaleza. Que nos representemos esto como un desarrollo progresivo del caos al cosmos o como un cambio continuo de un cosmos original, de cualquier forma nos encontramos en presencia, en uno y en otro caso, de una sucesión de informaciones.

Ahora bien, estas informaciones, ¿deben ser concebidas como obras de la creación separadas temporalmente o reunidas en un *solo fiat* creador? Esto no lo solucionaremos ahora. Las materias específicamente determinadas constituyen el grado más inferior del ente. Son distintas unas de las otras por sus formas específicas, y al mismo tiempo están dotadas de fuerzas directrices y formadoras que las predisponen a ser divididas en productos particulares de una configuración espacial que se basta a sí misma y caracteriza a la especie. La división y la delimitación se efectúan —ya lo hemos dicho— no simplemente como despliegue espontáneo desde adentro, sino con la ayuda de influencias exteriores. Constituyen una transformación en el sentido en que las configuraciones parciales toman el lugar del todo y en que el todo *desaparece* a fin de que tengan origen *a partir de él*; y cada producto nuevamente aparecido posee su *propia* forma, que encierra en sí misma el rasgo distintivo de la especie. El sentido existencial de la materia consiste en servir a la construcción de productos espaciales, en los cuales el espíritu se crea un medio de expresión. Los productos informados constituyen su lenguaje. La meta de la información es constituir *figuras*

expresivas. Las influencias exteriores pueden obrar en el sentido de este fin, pero pueden también obstaculizarlo. Las figuras finales que resultan del trabajo de la información pueden exigir, para obtener su tamaño conforme a la esencia, una división, pero también una síntesis de cantidades materiales originalmente presentes; en efecto, el tamaño no es independiente del sentido de un producto, sino que es predeterminado de una manera que le corresponde, si bien no por una sola significación, por lo menos por los límites que indican una medida mínima o máxima. En muchos casos las partes componentes se mantienen en el todo constituido por ellas como unidades independientes con una forma particular (por ejemplo, bloques de rocas en un grupo); en otros casos, llegan a ser partes dependientes del todo (como son las cantidades de agua que un río recibe de sus afluentes).

Creemos ahora poder responder a la cuestión de saber si a la forma le corresponde sólo la determinación específica y nada más.[37] Las formas esenciales de las cosas materiales no sólo dan a las cosas su determinación específica, sino que son también fuerzas que actúan en el sentido de su determinación específica e informan la materia. En cuanto tal, cada una constituye un real particular. Tal forma obra ya en cada cantidad parcial de materia, colocada en el espacio y bastándose a sí misma. Pero la cantidad parcial que no es todavía informada en el sentido de su determinación específica no representa más que un grado de transición hacia las cosas individuales o hacia los productos compuestos de cosas individuales y en las cuales las figuras finales encuentran una realización más o menos perfecta. La naturaleza genérica de la materia como tal hace posible una yuxtaposición de cosas individuales idénticas. Aquí, la identidad no puede ser sólo una simple identidad específica que no suprime la diferencia de la figura particular o también una identidad completa de la figura, de tal suerte que sólo la cantidad material particularizada por el espacio permanece todavía como un elemento que diferencia su contenido.[38] Sin embargo, la naturaleza genérica no es lo que funda al ser singular, sino lo que es exigido por la forma.

No es la forma esencial la que es *comunicable* a una multiplicidad

[37] Véase el apartado 2, *e* de este capítulo.

[38] Por figura (*Gestalt*) no se entiende sólo la figura espacial, sino el modo de ser del producto, en la medida en que ha llegado a "expresarse".

de cosas individuales, sino la forma pura o la esencialidad[39] de la cual las cosas *participan* por su forma esencial. Absolutamente no se puede hablar en el mismo sentido de una *comunicación* de la forma esencial a la materia que le pertenece; de hecho, si admitimos la relación de la forma con la materia en las cosas puramente materiales, el término de *comunicación* está aquí totalmente fuera de lugar, puesto que la forma y la materia no pueden existir independientemente la una de la otra: el ser de la forma se identifica con la configuración material; el devenir de la materia coincide con la inserción de la forma en el espacio. Es cierto que la materia en cuanto tal no es de ninguna manera *comunicable*; no posee en sí y para sí ningún sentido, ninguna actividad ni ninguna cosa que pueda comunicar, ni mucho menos la fuerza para comunicarlo: es lo que recibe, lo que participa y lo que es divisible.

Por consiguiente, es a la forma de la cosa a la que atribuimos el ser individual.[40] ¿Es el algo que viene a agregarse a ella o que le pertenece interiormente, formando parte de su estructura? Al considerar la forma esencial como incomunicable, la consideramos ya en sí como un elemento singular. Pero el ser individual de una cosa no se distingue con respecto al contenido del de la otra cosa: pertenece a su *forma vacía*. Si dos cosas individuales deben ser discernibles en cuanto ésta o aquélla, debemos encontrar una diferencia más aparte de su ser individual. En las cosas materiales idénticas, tal diferencia consiste en su participación material distinta espacialmente de cualquier otra. Examinaremos más tarde si en las cosas materiales de otro género ella debe ser reemplazada por una cosa diferente. Pero ante todo, conviene examinar la relación del ser individual con la subsistencia y la existencia.

[39] Véase el capítulo III, apartado 2, *c* y *j*.

[40] Si lo comprendo bien, es lo que igualmente hace Duns Scoto: considera como *principium individuationis* cierta cualidad positiva del ente, que distingue la forma esencial individual de la forma esencial general. (Véase R. Messner, ofm, "Das Individualprinzip in skotistischer Schau", en la revista *Wissenschaft und Weisheit*, I, 1934 pp. 8 y ss.).

f. Subsistencia, ser singular y existencia en las cosas corporales materiales y los objetos ideales

Según Gredt,[41] la subsistencia supone al ser individual. Esto se entiende fácilmente para las cosas materiales-corporales si uno se atiene a nuestra interpretación: en efecto, ya hemos atribuido el ser individual a la forma, pero la forma no podría existir sin la materia: su sentido *es* la formación de la materia. Igualmente lo es para la relación del ser individual con la existencia, puesto que las formas esenciales de las cosas materiales no tienen existencia más que en la materia. Pero debemos todavía formular la pregunta: ¿la misma relación es válida cuando los objetos subsistentes no son cosas materiales? ¿Existen cosas subsistentes que no sean cosas individuales? Y en las cosas individuales que no dan lugar a ninguna separación de la forma y de la materia, ¿conviene todavía distinguir el ser individual de la subsistencia?

En la primera pregunta pienso en aquello que se llama "los objetos ideales". *El triángulo* está contenido en cada triángulo particular: es, pues, en todos los casos un objeto comunicable y no una cosa individual; aun el triángulo enteramente determinado cuyo tamaño de ángulos y cuya longitud de lados son fijos, parece todavía dar lugar a una individuación: hablemos de triángulos *congruentes* y podemos imaginar una infinidad de triángulos que no difieren más que por su posición en el espacio. ¿El *triángulo* es un objeto subsistente? Es un producto sensible que es en sí una y distinta de toda otra, y tiene además una norma rigurosa inherente a su estructura que hace de ella el objeto de juicios verdaderos (y con una validez necesaria). Pero le falta la determinación completa que exige la subsistencia. Pertenece al sentido de su ser participar de la estructura de objetos independientes. He aquí por qué no es un ente independiente ni un *objeto* en el sentido estricto del término. ¿Es independiente el triángulo A B C con las longitudes a b y c y con los ángulos α, β y γ? Parece perfectamente determinado, nada le falta a su estructura interna y, sin embargo, la falta todavía una última propiedad para poder existir verdaderamente. Si se considera su significación, es un objeto extenso y ocupa una posición determinada en el espacio. El triángulo determinado por su posición espacial es un triángulo particular; es enteramente determinado e incomunicable: es decir, que productos

[41] *Op. cit.*, II, p. 116.

distintos numéricamente no pueden participar de él como participan en la forma triangular A B C que es *individualizada* en ellos.[42]

¿El triángulo particular es una cosa independiente? O bien, ¿es de nuevo una cosa que está determinada, por su significación, para contribuir a la estructura de una realidad independiente? Así somos llevados a examinar la relación entre los objetos geométricos y el mundo real. Seguramente el sentido existencial de los productos geométricos es importante para la estructura del mundo corporal, de las cosas materiales. Pero esos objetos geométricos no forman de ninguna manera parte de las cosas: no constituyen propiedades ni predicados de las cosas, es decir, no coinciden con las formas espaciales de las cosas, sino que tienen con las cosas la misma relación que el arquetipo con la imagen. Ya hemos establecido antes que no se encuentran en la naturaleza productos geométricos puros; tales productos representan límites y los cuerpos materiales se acercan más o menos a estos límites por sus superficies y sus líneas de delimitación. Los objetos geométricos constituyen la *medida* según la cual se hace el mundo corporal.[43] Queremos decir así que son independientes en relación con las cosas, que no poseen ningún soporte material. ¿Son ellos su propio soporte o tienen como soporte otra cosa material? Se tiene la costumbre de considerarlos como una cosa *inteligible* y de decir que se encuentran *en el espíritu*. Esto es exacto si no se considera lo que es *pensado* como engendrado por el espíritu humano, sino como *intelligibile*, como lo que el espíritu puede comprender y que, por consiguiente, puede penetrar en él. De donde el espíritu humano no constituye su soporte personal como para el pensamiento y el inteligible en el sentido de algo producido por el pensamiento. Pero entonces, ¿el espíritu de Dios es su soporte personal? Lo es en el sentido de que todo ser tiene su origen en Dios y se encuentra mantenido en la existencia por Él; lo que es sobre todo en la medida en que todo sentido encuentra en el Logos su lugar de origen. Pero lo mismo que las cosas reales son creadas y conservadas por Dios, *por medio* de la creación han sido puestas fuera del espíritu divino y, en sí, *no dependen más que de ellas mismas*, igualmente los productos sensibles, los arquetipos de las cosas reales, han sido puestos fuera del espíritu divino, aún com-

42 Sin embargo, es posible que muchos triángulos particulares ocupen la misma posición y lleguen así a ser no discernibles para nosotros (véase el apartado 2, *e* de este capítulo).

43 Véase Sab. II, 21: "[...] Tú lo has ordenado todo según medida, número y peso."

prendidos en él a título de unidades que se bastan a sí mismas; se trata aquí de una "creación" antes de la "creación". El espíritu humano encuentra y debe conformarse en su pensamiento a su ley. Las cosas están representadas según sus objetos ideales y medidas según ellos. He aquí por qué estos objetos ideales son considerados por Hering como el *ente primero*.[44] Se encuentran el uno con el otro en un orden que permite a los unos, a saber los objetos ideales *comunicables*, contribuir a la estructura de los otros, lo que, para ellos, es la realización de su propio sentido; pero los productos individuales, enteramente determinados desde el punto de vista material, *no tienen necesidad de nada*. No se remiten ya a ningún otro producto de su especie, son independientes de su realización y conservan su independencia, sean o no pensados por los hombres; son independientes del pensamiento humano. Pero no se podría afirmar de una manera general que son independientes de todo el espíritu personal; esto no se funda únicamente sobre la relación de todo ente finito con el espíritu del creador; además, los productos particulares de la geometría se caracterizan aún por una dependencia particular frente a frente del espíritu. No son *reales* y su existencia en el espacio no es idéntica a la de las cosas reales. *No están allí* como cosa que cae bajo los sentidos o que se manifiesta por sus actos; no obran de ninguna manera y no llenan tampoco el espacio, aunque sean extensos espacialmente y posean una posición en el espacio. Delimitan una porción de espacio, pero no la ocupan hasta el punto que ésta sea inaccesible a otros productos.

Podemos también decir que no son más que *inteligibles* en el espacio; ningún lugar determinado les pertenece, sino que poseen cualquier porción de espacio correspondiente a la extensión que los determina. Por eso podemos darles tal o cual posición y podemos concebirlos en movimiento, aunque no se mueven ellos mismos y no pueden ser movidos *realmente*, es decir, formar parte del conjunto de acontecimientos de la naturaleza. Pero estas libertades nos son dadas por la esencia de los productos geométricos. No podríamos *tomarlas* si los productos geométricos no poseyesen tal naturaleza.

La irrealidad de los objetos ideales hace igualmente particular su subsistencia. No son subsistentes a la manera de lo que se basta a sí mismo como las sustancias: no son dueños de sí mismos, no tienen

[44] Véase el capítulo III, apartado 2.

ningún *poder* existencial para extender su esencia en un *Dasein* temporal. Su ser no equivale de ninguna manera a un despliegue de sí mismo; al contrario, es un ser desplegado. Y las posibilidades que forman su fundamento en él, a saber, su posición en diferentes lugares espaciales, su división y su síntesis (tal como se nos presentan en las *construcciones geométricas*), no son las posibilidades de una acción propia, sino posibilidades para el espíritu de ocuparse de estos objetos ideales de una manera determinada sin ser afectados ellos mismos.

Y las posibilidades no tienen solamente una significación para el espíritu, sino también para los productos de los que se ocupa. El triángulo A B C es un triángulo particular. Posee una extensión determinada y por su extensión tiene derecho a un lugar en el espacio. Pero no está de ninguna manera por *naturaleza* en un espacio determinado; tampoco puede *procurarse* un lugar o *mantenerse* en él. Está destinado a ser *puesto* en el lugar que le conviene y esto no puede suceder más que por mediación de un espíritu pensante. La posición que hace primero de este triángulo un triángulo, enteramente determinado y distinto de otros triángulos, debe *serle dada por el pensamiento*. Puede ser transferido de una posición a otra y el solo rasgo distintivo de su posición en relación con los otros no puede desaparecer: cuando llevamos la prueba de la congruencia de dos triángulos haciéndolos coincidir, los colocamos en la misma posición. Son así indiscernibles, pero no se podría afirmar que los dos triángulos hayan sido fundidos en uno solo.

Vamos a tratar ahora de determinar la relación del ser individual de la sustancia y de la existencia. Existen objetos individuales que son en un cierto sentido independientes, porque están determinados por completo desde el punto de vista de su contenido y no se adhieren a un *soporte* (como las cualidades objetivas a una cosa), y porque ellos mismos son el soporte de una esencia y el soporte de sus cualidades. Sin embargo, su independencia no es absoluta, ya que la particularidad de su ser los hace depender en cierta medida de un espíritu pensante. Este ser no es una existencia real. Hay triángulos, pero no en el mismo sentido en que hay piedras y hombres. De donde el ser individual y la existencia no coinciden necesariamente. Pero la particularidad de su ser se relaciona con una particularidad de su existencia individual. Cada uno es él mismo. Este triángulo es único y no es otro; puede dar lugar, con los triángulos que le son

semejantes, a una pluralidad de triángulos. Pero la pluralidad de todos los productos individuales idénticos no podría ser su número finito: es posible un número infinito de estos triángulos y no solamente en un espacio infinito, sino también en una porción de espacio finito, puesto que no se *disputan el espacio* entre ellos y porque no hay diferencia para ellos entre posibilidad y realidad. Son también tan numerosos como posibles (idealmente), es decir, *son tan numerosos como se quiera*. Se trata de una infinidad abierta.

¿Cómo se comportan la subsistencia y el ser individual en tales productos? Los llamamos *subsistentes*, porque se bastan a sí mismos, están enteramente determinados y delimitan o soportan ellos mismos su propio quid; son individuales, puesto que cada uno de ellos es esto únicamente y ninguna otra cosa. No es una porque posee una posición correspondiente a su extensión, sino porque es únicamente tal que posee *su propia* extensión, y por tanto el derecho a una posición correspondiente. La individualidad y la subsistencia están ambas ancladas en el producto mismo. Es *algo* o un *objeto* (en el sentido estricto): el soporte de un quid y de una esencia. La subsistencia es atribuida al todo, es decir, al soporte con que es soportado, pero el ser individual corresponde ya al soporte en sí mismo y también a todo aquello de lo cual es el soporte o que encierra en sí mismo: a la esencia así como a todas sus partes y a todos los accidentes que se le agregan. La subsistencia y el ser individual tienen entonces un fundamento común en la estructura formal del ente. Se llaman recíprocamente el uno al otro, y ninguno de ellos puede ser designado *anterior* al otro: lo que es subsistente debe ser también un ser individual. Un ser individual no es necesariamente subsistente; pero si no es subsistente no puede ser más que una parte constituyente de una realidad subsistente.

En lo que concierne a la relación con la existencia, hemos visto que hay un ser individual y subsistente, al cual no conviene ninguna existencia (ser real). Pero lo que es real es una realidad individual y subsistente o bien una parte constitutiva de tal realidad, o bien un todo que está constituido de cosas individuales independientes. La individualidad y la subsistencia pueden ser descritas como lo que es objetivamente anterior con respecto a la existencia.

Además hemos aprendido que es necesario distinguir el ser diferente de la posibilidad de diferenciación (= posibilidad de reconocer el ser diferente) de los objetos individuales. La diferencia reposa

sobre su soporte; en cuanto a la posibilidad de diferenciación, está fundada con respecto a las cosas materiales sobre su participación de la materia y, con respecto a los productos geométricos sobre su posición; en los dos casos, está fundada sobre la naturaleza espacial de los objetos.

g. El ser individual de los espíritus puros creados

Al considerar el ser-soporte como fundamento del ser individual, hemos llevado este último a la estructura formal del ente. Por consiguiente, está separado de la naturaleza espacial de los géneros determinados del ente. También lo que no es espacial puede ser individual. Esto no es nuevo para nosotros ni tampoco es extraño al *tomismo*: éste considera los espíritus puros como *sustancias*, es decir, como una cosa individual, independiente y real. Pero el tomismo debe buscar un fundamento del ser individual de ellos, diferente del de las cosas materiales corporales y espaciales, porque en este último caso él consideraba la materia como fundamento de la diferenciación: los ángeles son considerados como *formas puras*[45] que "son individualizadas por ellas mismas y no pueden ser multiplicadas en el seno de la misma especie. En el orden de estas formas espirituales puras el número de las especies es idéntico al de las esencias individuales".[46] Según nuestra interpretación, hacemos una distinción, aun en el caso de los espíritus puros, entre la determinación específica y su soporte; es decir, en el caso presente, la persona, es este soporte personal el que precisamente constituye el fundamento de la individualidad. Y puesto que en la *participación*, o mejor, en la información de la forma hacia el interior de una materia que llena el espacio, no percibimos el fundamento del ser individual, sino el despliegue conforme a la esencia de un género determinado de formas, resulta que para nosotros la *incomunicabilidad* de las formas espirituales en una materia tal no demuestra la incomunicabilidad de la determinación específica de una plura-

[45] Mientras la palabra materia no designa más que "lo que llena un espacio", podemos suscribir esta tesis. Pero hemos encontrado en los ángeles algo que debe ser tomado como *materia* en el sentido de indeterminación determinable. Por eso no hemos llamado a los ángeles formas puras, sino más bien espíritus puros (véase el capítulo VII, apartado 5, *f*).

[46] Gredt, *op. cit.*, I, p. 250.

lidad de esencias individuales. Por otra parte, no es necesario considerar la *materia espiritual* que reconocemos en los espíritus puros como lo que fundamenta la individuación de la especie, puesto que la forma *y* la materia constituyen aquí una unidad indisoluble.

Si es exacto que no hay ángeles idénticos de la misma especie, que cada uno es diferente de otro no solo numéricamente, sino también por un modo de ser que no se repite, tal estado de cosas debe tener un fundamento diferente. Gredt atribuye a los espíritus puros "cierta infinidad. Son infinitos no simple sino relativamente dentro de su especie. De ahí que *una sola* esencia individual llene, por decirlo así, el campo entero de su especie [...]".[47] En esta *infinidad* podemos encontrar un fundamento al hecho de que no existen ángeles idénticos de la misma especie: no son "necesarios" para la formación de la especie. Santo Tomás se apoya igualmente, en este pasaje, en la idea de la *conservación de la especie*: puesto que los espíritus puros son inmortales, una *sola* esencia individual basta para la preservación de la especie; al contrario, la naturaleza perecedera de los productos materiales exige una pluralidad.[48] Pero la imposibilidad de una pluralidad de espíritus de la misma especie no se demuestra por este hecho. Volveremos una vez más sobre esta relación de la especie y del modo de ser.[49] Por el momento nos proponemos seguir más en detalle el problema del ser individual considerando la posibilidad de diferenciarlos.

Dos espíritus puros son distintos el uno del otro, porque son personas y en cuanto tales constituyen una cosa individual e independiente. Pero, ¿qué es lo que los hace discernibles? El espacio aquí no puede ser considerado como medio de diferenciación. Se podría pensar en el *tiempo*. Existen productos temporales que no se dejan diferenciar más que por su posición en el tiempo, al igual que los productos espaciales que no se dejan diferenciar más que por su posición espacial. Cuando "la misma" melodía es tocada dos veces (suponiendo que ésta se produce en el mismo lugar y de una manera absolutamente semejante), nos encontramos en presencia de dos productos temporales que se presentan el uno después del otro. Si esto se produjera al mismo tiempo (lo que no se puede realizar de manera perfecta, por lo menos aproximadamente), estos dos pro-

[47] *Ibid.*
[48] *S. th.*, I, q. 47, a. 2, corp.
[49] Véase también el capítulo IV, apartado 3, *c* y *b*.

ductos serían indiscernibles. Igualmente dos espíritus absolutamente semejantes (supongamos que esto pueda darse) serían discernibles si viniesen a la existencia en momentos diferentes. Es cierto que aquí interviene otra posibilidad que no existe en los productos temporales originales: un retorno del mismo espíritu después de una ruptura de la existencia. Cuando la *misma melodía* es tocada de nuevo, lo que es considerado como lo mismo, a saber, la melodía en cuanto *figura temporal*, no es cierta cosa individual sino algo *comunicable*. Las circunstancias que concurren para su realización son numéricamente distintas y no tendría ningún sentido decir que es la misma secuencia de notas que vuelve. A la melodía le corresponde, en una persona espiritual, su vida en cuanto que se desarrolla en el tiempo. Consideramos la vida de un hombre como algo único que no puede repetirse. Pero esta concepción del mundo que ve en su historia un proceso cíclico que se repite perpetuamente, y que admite también un retorno de las almas —aun cuando se puedan hacer muchas objeciones por razones de la fe y de la razón natural— nos pone, sin embargo, atentos a una posibilidad que se funda en la esencia de la persona en cuanto tal. La persona es un *soporte* en otro sentido que todo algo impersonal. Su vida brota de ella misma y es posible concebir que esta vida pueda tener un fin sin que la persona misma sea reducida a la nada y que pueda así comenzar una vida nueva.[50]

¿Se trata de la misma persona, en estas duraciones vividas idénticas pero separadas temporalmente, o bien de personas diferentes? La posibilidad de una distinción se encontraría en la diferenciación de la persona misma:[51] ella podría encontrarse en la *vida nueva* como el mismo yo que hubiera ya vivido una vez, igual que nosotros nos encontramos después de una interrupción de nuestra vida consciente. Ahora bien, la misma posibilidad se encuentra generalmente en la distinción de las personas. Es en el rasgo distintivo de la conciencia del yo, que pertenece al ser personal del yo, donde el hecho siguiente encuentra su fundamento: cada persona puede ella misma diferenciarse de todas las demás, que vivan en la misma época o en una época diferente. Pero para poder reconocer personas extrañas en cuanto

50 Sin duda debería atribuírsele cierto modo de ser para la duración de la interrupción de la vida personal.

51 Hacemos aquí abstracción de la omnisciencia divina: para ella, es naturalmente siempre discernible lo que no es discernible para nosotros.

distintas numéricamente, tenemos necesidad de otro medio de distinción. En efecto, además de la diferencia debida a la determinación temporal, disponemos de la *diferencia debida al contenido* como el más importante medio de diferenciación, para las personas así como para las cosas particulares. Cosas idénticas o de un parecido sorprendente y que no podemos reconocer como distintas numéricamente más que por su posición en el espacio y en el tiempo, se hacen todavía más raras en nuestra experiencia que las cosas que por su *propia naturaleza* son suficientemente distintas de todas las demás. Tampoco la diferencia real de las cosas es rechazada por nadie. Se expresa ella misma a veces bajo esta forma muy neta: *en realidad*, no hay cosas perfectamente idénticas, sino solamente cosas semejantes que no son discernibles. Por eso cuando se habla de individuo no se entiende en general una cosa que es numéricamente una y diferente de todas las otras, sino que se designa también —y en primer lugar— una cosa distinta de todas las demás por su contenido. Sin embargo, estas dos clases de distinciones no tienen nada que ver una con otra. Si una identidad perfecta no se encontrara en realidad, es, sin embargo, concebible y ningún obstáculo se opone a la diferencia numérica. Ahora bien, puesto que la diferencia numérica y la diferencia según el contenido no tienen el mismo sentido y conviene también concebirlas como separadas en la realidad, su fundamento existencial debe ser también diferente.

Por eso santo Tomás distingue claramente la diferencia numérica y la de desemejanza (es decir, la diferencia desde el punto de vista de contenido). Describe a ésta como una diferencia según la forma (*formalis*) y a aquélla como diferencia según la materia (*materialis*). Naturalmente en él hay que entender por forma la forma esencial y no la forma vacía de donde la diferencia formal y la diferencia específica son para él sinónimos. "Ahora bien, siendo que la materia sólo existe en vista de la forma, la distinción material no existe más que para la distinción formal."[52] Por consiguiente, la proposición siguiente se encuentra justificada: una pluralidad de productos similares (para la conservación de la especie) no se encuentra más que en las cosas materiales perecederas. La presencia real de una pluralidad de cosas específicamente idénticas es así concebible para el fin de esta pluralidad, pero en este caso no se muestra la distinción numérica en cuanto tal en su unión con la estructura de las cosas.

52 Véase *S. th.*, I, q. 47, a. 2, corp.

En cuanto a nosotros, hemos intentado tal demostración y hemos encontrado el punto de origen del ser singular en la estructura formal de los objetos como tales, porque el soporte en cuanto forma vacía que encierra su esencia es incomunicable. Esto es independiente de la distinción del contenido de los géneros del ente y por consiguiente se aplica a todos de la misma manera. Al contrario, la diferencia de las cosas singulares por su contenido no se encuentra fundada en su estructura formal. Por eso su fundamento puede ser diferente en los diversos géneros.

h. El fundamento de la diferencia debida al contenido en las cosas espaciales-materiales

La diversidad de las propiedades de las cosas singulares materiales cuya determinación específica es idéntica la relacionamos desde el punto de vista causal con la diferencia de las influencias exteriores que actúan, con la ayuda de la determinación específica, sobre el *destino* de las cosas singulares y sobre cada figura real de ellas. Cuando santo Tomás afirma: *individuum est de ratione materiae*, no sólo quiere decir que el ser individual de las cosas reposa sobre su participación de la materia, sino también la naturaleza de su contenido en la medida que ésta no está fundada sobre la determinación específica que las cosas comparten con todas las otras cosas individuales de su especie. No es necesario hablar todavía aquí del ser individual. En lo que concierne a la calidad, debemos recordar que nos es imposible considerar una materia que no esté específicamente determinada. Podemos decir de la cosa material singular que su forma está en el origen de la determinación específica. Pero podemos decir también que posee *esta* determinación específica, porque es “una parte de *esta* materia”. Lo que diferencia a las partes particulares de esta materia desde el punto de vista del contenido-dimensiones, contornos, colores diferentes, es que la materia en cuanto tal (si se atiene uno a su determinación genérica) es divisible. Puede así sufrir múltiples influencias, diferentes sin duda según su determinación específica. Estas influencias le vienen de otras materias (pero pueden ser también influencias espirituales); en fin, las partes separadas espacialmente están sometidas también a influencias diferentes. No olvidemos tampoco que toda materia posee fuerzas

formadoras correspondientes a su determinación específica. Estas fuerzas formadoras orientan la materia hacia una formación que le es propia y le permiten expresar un *sentido* que, gracias a las figuras de los productos materiales que caen bajo los sentidos, habla al espíritu capaz de comprensión. Las influencias exteriores pueden destacar estas fuerzas formales internas, liberándolas. Pero también pueden oponerse a ellas obstaculizándolas (como en la naturaleza caída). Desde el punto de vista del *lenguaje*, al cual están destinados los productos materiales, la diversidad del contenido de los productos específicamente idénticos está cargada de sentido y es en cuanto posible como puede ella ser predeterminada en la determinación específica. No es necesario considerar, pues, toda desemejanza dentro de una especie como la alteración *accidental* debida a influencias exteriores. Las posibilidades de una formación variada están predeterminadas en la determinación formal de las materias individuales y en el orden de conjunto del mundo material.

i. Relación de la esencia específica y de la esencia individual en los seres vivientes inferiores al hombre

La posibilidad de distinguir *en el interior* de la cosa individual la forma y la materia en cuanto fundamentos respectivos de la naturaleza específica y de la naturaleza particular de la cosa individual, existe solamente para nosotros cuando nos encontramos en presencia de formas *supramateriales* que comienzan su existencia en una materia teniendo ya una existente y una determinación previas y formando con esta materia y otras materias sobreañadidas un producto individual: así es en los *seres vivientes*. La particularidad específica recibe aquí una marca diferente, según las materias constitutivas que *encuentra* la forma individual. (No se quiere decir así que es necesario buscar la causa de la información múltiple de la particularidad específica exclusivamente en la diferencia de las materias constitutivas.) Ya hemos hablado de esto más arriba: se encuentra otra clase de génesis y de información en la particularidad genérica de los seres vivos por oposición a las cosas inanimadas. No encontramos aquí una *descomposición* ni una *combinación* de cantidades materiales, sino una formación a partir de un centro vital. Ésta es considerada como una formación de sí misma y una pro-

creación más allá de sí misma de esencias singulares por esencias singulares. La totalidad específica no es aquí una totalidad material que da lugar a una combinación o a una división espaciales, sino un conjunto original. Con relación a los productos materiales inanimados, se debe conceder una importancia mayor al producto individual que a la totalidad específica. Todo producto individual constituye una unidad estructurada provista de un sentido propio y de un valor expresivo particular: no es solamente un grado de transición para las formas finales propiamente dichas, cuya existencia hemos reconocido en las cantidades materiales con relación a los productos informados.

El ser es una información de *sí mismo* en cuanto formación de un producto individual a partir de su centro vital. No se trata, pues, solamente de un despliegue de la particularidad específica bajo la acción de fuerzas de origen exterior. A esto corresponde una fuerza que se basta a sí misma y una influencia y una actividad propia más fuerte, que nace de ella. Mas cada esencia individual tiene también un significado importante *para* toda la totalidad específica. Las esencias individuales *concretizan* la especie y la *conservan* por un proceso generador; pero en ellas la especie recibe una *transformación progresiva*. Se divide en *variedades específicas*. Éstas —y es más evidente para los productos materiales— no constituyen simplemente *coincidencias* desde el punto de vista de la particularidad específica o realizaciones más o menos perfectas según que las circunstancias exteriores sean favorables o desfavorables (seguramente es necesario tenerlas en cuenta). Expresan ante todo la particularidad específica desde muchos puntos de vista diferentes y pueden ser considerados como *figuras finales* predeterminadas en ella y por ella. Aquí subsiste todavía la doble posibilidad siguiente: o bien la especie desde su origen se divide en *troncos diferentes* que no pueden ser causa los unos de los otros o bien es necesario admitir un conjunto original único que se particulariza y se ramifica progresivamente. Ni los principios puramente razonables ni la experiencia nos permiten hacer una decisión entre estas dos hipótesis. Pero no se trata aquí de una simple alternativa; aun si debiéramos admitir originalmente variedades específicas particularizadas, no se podría, sin embargo, negar una particularización y una transformación progresivas. Esta particularización se realiza *en* las esencias particulares y *por* ellas: por los *destinos* que sufren y que son muy importantes

para su información y por el lazo de *disposiciones hereditarias* en las esencias particulares que llegan a la existencia por el camino de la generación sexual.

Aunque cada esencia particular sea una realidad independiente (πρώτη οὐσία o sustancia), debemos, sin embargo, considerar la totalidad de todas las esencias singulares que se encuentran en un conjunto original como un todo real sometido a leyes vitales particulares (por supuesto no debe considerarse como un todo independiente, puesto que no es real más que *en* las esencias particulares y así no es una *sustancia*). Si esto es así, la esencia individual es el soporte de la particularidad específica y de su desarrollo. Su ser singular y su configuración particular constituyen miembros de una cadena. Por eso no podemos admitir sin reserva el *de ratione materiae*, es decir, la justificación de la diversidad de contenido en una especie por la materia. Las formas esenciales de los seres vivos son formas vivas, capaces de desarrollarse y de transformarse. Así siguen ellas leyes de información propias. Las materias constitutivas colaboran al resultado final pero están al servicio de formas esenciales. No llegaremos hasta admitir, a este grado, para cada esencia individual una forma diferente de todas las demás por su contenido. La particularidad específica imprime aquí necesariamente su marca o su señal en diferentes *variedades específicas* cuyos soportes son las esencias individuales: la existencia de las esencias individuales *únicas* no es necesaria. Más bien, la conservación de las variedades específicas, una vez expresadas, constituyen igualmente una tarea especial. Puesto que la esencia individual está sometida al nacimiento y a la muerte, debe necesariamente producir esencias individuales semejantes a ella misma para que no se pierda la figura. La conservación y el perfeccionamiento deben caminar juntos en el despliegue de la particularidad específica, si su sentido existencial debe realizarse. En cuanto a la cuestión de saber si las circunstancias y las condiciones exteriores conducen a la afirmación de que no hay dos esencias individuales absolutamente idénticas la una a la otra, si se atiene a su naturaleza efectiva, podemos dejarla en suspenso. La riqueza de la vida puede manifestarse no sólo en la diversidad de las diferentes figuras, sino también en la plenitud creciente de productos idénticos.

j. Particularidad específica, manera de ser y ser individual humano

El tomismo considera al hombre como una especie del género de los *seres vivientes* y no hace ninguna diferencia entre las plantas, los animales y los hombres, en lo que concierne al fundamento del ser individual. De hecho, la mayor parte de las proposiciones precedentes se aplican también directamente a los hombres: la cualidad de hombre, en cuanto tal, es la esencia común de todos los hombres individuales, esencia que permanece siempre y donde quiera idéntica; pero al lado de esta esencia, todo hombre posee una particularidad que lo diferencia por su contenido de todos los demás.

A este propósito conviene establecer de nuevo una ramificación de la humanidad en *especies particulares* (razas, pueblos, linajes, líneas, familias), en grupos de esencias individuales que por su lazo original y su manera de ser común, están unidos en sí mismos y separados de otros.

Las esencias individuales son los soportes de la particularidad específica y de su información en la esencia particular con el concurso de las circunstancias exteriores. La naturaleza material de la esencia individual misma y del *medio* en que está injertada tiene igualmente aquí un papel determinante. Pero, ¿es necesario concluir de ello que ser individual y forma particularizada tienen también aquí sólo la significación de un miembro en una cadena?

Si pensamos en el doble sentido de la *vida* humana, a saber, que se trata por una parte de una vida informante material semejante a la vida animal y a la vida vegetal, y por otra parte, de una vida espiritual-personal, interior, que se basta a sí misma y que, sin embargo, se eleva a su vez por encima de ella misma, que abraza a un mundo, abierta a aquellos que viven con ella y que se renueva desde sus propias fuentes, en fin, determinada libremente por el *yo*, entonces debemos formularnos esta cuestión: ¿este profundo corte que atraviesa al ser humano no tiene también una gran importancia para el ser individual y la manera de ser del hombre?

Ya hemos puesto en evidencia el hecho de que el ser individual del hombre, como el de toda persona espiritual, se distingue del ser individual de todas las cosas impersonales. La naturaleza de este ser individual es tal que la vida brota en el *yo* y ha sido colocada en las manos del *yo* personal de dos maneras: para ser consciente de sí misma en cuanto vida particularizada con relación a toda otra

vida y para formarla libremente. Pero hemos visto también que el *yo* no debe ser concebido como un simple *yo puro*. Este último no es, por así decirlo, más que la puerta de entrada por la cual la vida de la persona humana se eleva desde la profundidad del alma a la luz de la conciencia. Lo más interior del alma, su ser más particular y más espiritual, no es un ser sin color y sin forma, sino un ser que tiene una naturaleza propia: el alma la presenta cuando está *consigo misma, concentrada en sí misma*. No se deja asir al punto de poder designarlo por un nombre general, tampoco es comparable a otro. No se deja tampoco dividir en propiedades y en características, puesto que descansa más profundamente que ellas y es el *cómo* (ποῖον) de la esencia misma, que a su vez imprime su sello sobre cada característica y cada actitud del hombre, y da la clave de la estructura de su carácter. Por medio de estas *exteriorizaciones*, la interioridad más profunda del alma es igualmente concebible desde el exterior. *Experimentamos* el carácter inefable de su esencia misma en otras personas. Es lo que en la intimidad más profunda nos *atrae* o nos *rechaza*. Podemos sentirnos aquí tocados por algo conocido.

Pero mi naturaleza y la de los otros no se dejan separar en cierto número de propiedades comunes o de propiedades distintas. En este sentido, estamos muy obligados a confesar que la diferencia esencial de individuo no es aprehensible.

¿Puede haber entre los hombres una perfecta identidad? En la ficción el fenómeno de sosia* tiene su papel, pero como una cosa que rompe los límites de la naturaleza, como el producto de una imaginación enferma o como una ilusión diabólica. Ciertamente, no es una prueba, sino una indicación de que el hombre mismo se siente, como ser, un individuo irremplazable. Es posible traer aquí justificaciones que, sin hacer este hecho necesariamente irrecusable, permiten, sin embargo, comprender por qué puede ser así. Naturalmente los hombres pueden ser totalmente idénticos exteriormente de tal manera que se pueda constantemente confundirlos (por ejemplo, a los gemelos). Pero los que viven en su intimidad saben distinguirlos muy bien. Y ellos mismos se encuentran tan diferentes —aun teniendo el sentimiento de estar unidos el uno al otro más fuertemente que a ninguna otra persona en el mundo— que pueden apenas concebir que se pueda confundirlos. Lo que importa aquí no es que en realidad la forma de la nariz sea un poco

* Sosia: persona que tiene tanta semejanza con otra que se confunde con ella. [N. del T.]

diferente o que el color de los ojos no sea completamente el mismo —el testigo exterior puede así encontrar una cosa y retenerla como medio de distinción—, ni tampoco que una facultad determinada se manifieste más fuertemente en el uno que en el otro, sino que cada uno tiene el sentimiento, en su esencia más interior, de ser una cosa original y es igualmente considerado como tal por quienes sí lo han captado realmente. ¿Es posible atribuir esta diferencia de la esencia más interior al hecho de que las almas habitan en cuerpos compuestos de una materia diferenciada por el espacio? Ciertamente no. Pero en fin, ¿qué es lo que nos autoriza a admitir como real tal diferencia esencial, a qué argumento racional podemos referirnos, para confiarnos a nuestro *sentimiento*? Sobre este punto es necesario decir primero que no se trata de un sentimiento en un simple *estado psíquico* que no tiene significación ulterior. El *sentimiento* del que hablamos tiene en sí un valor de conocimiento, nos descubre una cosa hacia la cual constituye una vía de acceso. Es un *acto* espiritual, una *percepción* espiritual. Lo llamamos *sentimiento* porque es una captación oscura, porque este acto no tiene la claridad ni la precisión de la intuición intelectual perceptible conceptualmente y porque es una *percepción que viene del corazón*: lo que es sentido de tal manera se dirige al interior del alma y quiere ser admitido allí. Hablamos de *percepción*, porque este acto de percepción tiene cierta cosa común con la percepción sensible. En efecto, un elemento único y real es captado en esta realidad individual. Pero es una realidad espiritual que es captada aquí y ella misma no es accesible a los sentidos, aunque se manifiesta por signos que caen bajo los sentidos (la *expresión* corporal de lo psíquico). Esta percepción está, como la percepción sensible, sometida a la ilusión. Pero rehusar sistemáticamente por esta razón todo valor de esta percepción sería tan irracional como la renuncia completa al uso de los sentidos como medio de conocimiento bajo el pretexto de que son *engañosos*.[53] De donde, si tenemos el sentimiento de que nuestra esencia propia y la de los otros es una esencia *determinada de tal manera* y que su cualificación es una cosa única que no se presenta más que una vez, entonces este sentimiento lleva en sí mismo su propia justificación, puesto que constituye una especie particular

[53] Véase "el principio de todos los principios" de Husserl: "a saber, que *toda visión donadora originaria es una fuente de conocimiento...*" (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913, p. 43).

de experiencia original. Parece que afirmando la unicidad de la cualificación, los límites de una experiencia del singular son superados y que una proposición general es muy arriesgada. De hecho, el sentido de esta afirmación es: ninguna determinación es idéntica a esta determinación presente. Lo anterior se funda en la estructura formal de la persona: sobre la unicidad del *yo* consciente de sí mismo, que considera su especificación esencial como su *originalidad más profunda* y atribuye a otro cualquier *yo* una unicidad y una *originalidad* idénticas. Pero el contenido de la cualificación no es concebible de manera general.

3. REFLEXIONES SOBRE EL SENTIDO DEL SER INDIVIDUAL HUMANO FUNDADO SOBRE SU RELACIÓN CON EL SER DIVINO

Así, fundándonos en la más íntima conciencia del *yo* y en la teoría que se deriva de ella, la de la forma general del ser personal, creemos poder admitir la unicidad de lo más interior en toda el alma humana y en la persona humana entera en la medida en que es informada por esta interioridad. Vamos a tratar ahora de comprender el sentido de esta realidad. Se nos ha ofrecido la posibilidad a partir de la relación del alma con Dios.

a. La vocación del alma a la vida eterna

Hemos conocido la interioridad más profunda del alma como la *morada de Dios*. Por su espiritualidad pura, esta interioridad es capaz de acoger en ella al espíritu de Dios. Por su libre personalidad puede darse a él, puesto que este don es necesario para tal acogimiento. La vocación de la unión con Dios es una vocación de la vida eterna. Ya *naturalmente* el alma humana, en cuanto producto espiritual puro, no es mortal.[54] En cuanto espiritual y personal, es capaz, por otra parte, de un crecimiento de vida sobrenatural, y la fe nos enseña que Dios *quiere* ofrecerle la vida eterna, es decir, la participación eterna de su propia vida. Así el alma individual con esa su manera de ser *única* ya no es efímera; no está solamente destinada

[54] Ella podría, como todo lo que ha sido creado, ser aniquilada por Dios, pero no se trataría de un "fin natural".

a manifestar en sí misma la particularidad específica por una duración pasajera, y en el transcurso de esta duración a *transmitirla a sus descendientes* a fin de que ella sea salvaguardada mas allá de la vida individual: el alma individual se encuentra destinada a una vida eterna, lo que permite comprender que debe reproducir la imagen de Dios de *una manera completamente personal*. La Sagrada Escritura nos ofrece muchos puntos de apoyo para tal interpretación. Así podemos comprender el versículo del salmo: *Qui finxit sigillatim corda eorum* (Ha formado individualmente el corazón de cada uno).[55] Cada alma individual ha salido de las manos de Dios y lleva una impronta particular. Y cuando se dice en la revelación de Juan:[56] "Al vencedor yo daré [...] una piedrecilla blanca y sobre esta piedrecilla estará grabado un nuevo nombre que nadie conoce sino el que la recibe", ¿este nombre no debía ser un nombre *propio* en el sentido pleno del término, que expresa la esencia más interior de aquel que lo recibe y le revela el misterio de su ser escondido en Dios? Esto es un nombre *nuevo*, no para Dios, sino para el hombre: en la tierra ha llevado otro nombre; a decir verdad, la lengua humana no posee nombres propios verdaderos; designa a las cosas y también a las personas según ciertos caracteres concebibles de una manera general. Los hombres "señalan" reuniendo el mayor número posible de estos caracteres. No perciben la mayor parte del tiempo lo más interior y más original que hay en ellos; este ser está escondido por el carácter que recibe en ellos la naturaleza humana en el curso de su vida, bajo la influencia del mundo que lo rodea y en especial de las relaciones recíprocas en la *sociedad*. Lo que el alma puede sentir de este ser original en ella misma y en los otros queda oscuro y lleno de misterio. Además, esto constituye para ella algo inefable. Pero cuando la vida terrestre llegue a su fin y todo lo que era perecedero se separe, entonces cada alma humana se conocerá "tal como es conocida",[57] es decir, tal como es delante de Dios: a saber, como lo que Dios la ha hecho al crearla, el fin para el cual él la ha creado de manera enteramente personal, y lo que ella ha llegado a ser en el orden de la naturaleza y de la gracia y a esto hay que agregar principalmente: en virtud de sus libres decisiones.

Debemos reflexionar también en lo que significa la acogida de

[55] Salmo 32, 15.
[56] Ap. II, 17.
[57] I Cor. XIII, 12.

Dios en la interioridad más profunda del alma. Seguramente el Dios omnipresente esta presente dondequiera y siempre: en las creaturas inanimadas y en las creaturas privadas de razón que no pueden acogerlo de la misma manera que el alma. Está presente en las *moradas exteriores* del alma, donde ella misma no nota nada de la presencia de Dios y está presente en su interioridad, aun cuando ella no está dentro de sí. Si esto es así, no se puede decir que Dios viene a un lugar en el que no estaba antes. El hecho de que Dios sea acogido por el alma significa más bien que ésta se abre libremente a Él y que se da en esta unión que no es posible más que entre personas espirituales. Se trata de una unión de *amor*: Dios es el amor y la participación del ser divino, que es la que garantiza la unión, debe ser una participación del amor. Dios es la plenitud del amor. Pero los espíritus creados no pueden acoger en sí toda la plenitud del amor divino y contribuir a su realización. Su participación está proporcionada en la medida de su ser y esto no significa solamente una *cantidad*, sino también una *calidad*: el amor lleva el sello de la manera de ser personal. Lo que permite de nuevo comprender que Dios pudo haberse creado en cada alma humana una morada propia a fin de que la plenitud del amor divino encuentre en la multiplicidad de las almas, diferentes por su naturaleza, un espacio más amplio para su participación.

b. Comparación entre la manera de ser de los hombres y la de los ángeles

¿La hipótesis de una manera de ser única en el interior de cada alma humana coloca al hombre sobre el mismo plano de los ángeles? ¿Cada hombre debe ser definido como una especie particular y cuál sería la relación de esta especie con la humanidad?

A la esencia del hombre en cuanto tal pertenece la doble naturaleza siguiente: ser una persona espiritual y ser informado corporalmente. En cuanto espíritu, la esencia forma parte del mismo género de ente que todos los espíritus creados. En cuanto informada orgánica-corporal-psíquicamente, forma parte del género de los seres vivientes. Pero puesto que el ser espiritual y el ser orgánico-material-psíquico no se presentan en ellas separados y yuxtapuestos sino que son *uno*, es por consiguiente más justo —me parece— hablar

de un género particular. La vida espiritual del hombre tiene una naturaleza diferente de la de los ángeles, puesto que brota de la profundidad escondida del alma de donde se produce igualmente la información del cuerpo animado material. Los ángeles no tienen alma en el sentido de un centro existencial que se despliega en el curso de un desarrollo temporal informándose en el cuerpo material y en su vida espiritual. Su ser no tiene otro sentido más que el despliegue de lo que son ellos (y no tiene necesidad de llegar a ser) en una vida de don de sí mismos a Dios: en el conocimiento, el amor y el servicio. Son éstas las cualidades que les son comunes genéricamente. La manera como se conocen, aman y sirven, es lo que los distingue a los unos de los otros: en ella se despliega su propia *manera de ser*. Además, el conocimiento y el amor no están separados, puesto que en la visión de Dios, que es la unión amorosa, la esencia de Dios, que es amor, es conocida en el amor participado. Pero el hecho de servir es el efecto del amor, y puesto que el amor, según la especie personal, no es idéntico, la vida espiritual entera es igualmente diferente.

Hemos dicho antes que en sí la *comunicación* de dicha manera de ser a una pluralidad de soportes personales no es enteramente inconcebible[58] (igual que entre los hombres también es posible concebir los *sosias*). Si ya, en lo que concierne a los hombres, argumentos de valor nos han hecho rechazar tal *individuación*, en lo que concierne a los ángeles, un argumento suplementario viene todavía a reforzar los precedentes. Este argumento ya ha sido citado antes: un ángel único basta para realizar el despliegue de toda la riqueza de su especie. El significado del tal proposición puede ser explicado por la oposición a la humanidad. Ya el hombre singular no está en posición de desplegar todas las posibilidades en su vida que están fundadas en su esencia (comprendida como esencia singular). Su fuerza es de tal manera limitada que debe compensar los rendimientos importantes obtenidos en una esfera con lagunas en otra. Por eso podemos suponer que para cada uno la realización del ser en la gloria no llevará solamente a la liberación de todas las impurezas de la naturaleza corrompida, sino también al despliegue de todas sus posibilidades no-realizadas. Pero ni siquiera entonces logra perfeccionar la expresión de la *esencia del hombre*. Pertenece a la esencia del hombre ser un *miembro* particular y realizarse en la humanidad

[58] Véase el apartado 2, *f* de este capítulo.

como un todo, con todas las posibilidades fundamentadas en ello; en la humanidad en la que los particulares son *miembro a miembro*. Cada uno debe encarnar a la *naturaleza humana general* para poder ser un *miembro* de este todo. Pero esta naturaleza no es más que un marco que debe ser llenado por la diversidad de las esencias individuales que constituyen esencias que son miembros del todo. Esto nos recuerda, en cierta medida, la relación entre el color y las especies de colores, porque pertenece también a la esencia de los colores específicos ser *color* y a la esencia del color ser *un* color. Y sin embargo, la relación es de nuevo una relación completamente diferente, puesto que la esencia singular no es simplemente una particularización relativa al contenido sino un miembro de un todo que se realiza en cuanto *unidad vital* y que sólo puede desplegarse dentro del todo en su lugar y con el concurso de los otros miembros. Aquí no solamente las leyes vitales de la reproducción, de la conservación, de la división de los cuidados y del trabajo tienen un papel en la constitución de las necesidades vitales que son comunes al hombre y a los otros seres vivos inferiores, sino también las leyes de la vida espiritual; según éstas, todas las producciones del espíritu humano se convierten en bienes comunes de la humanidad para servir de *alimento* a las almas de las generaciones contemporáneas y siguientes, y también reglas de vida que poseen una potencia de orientación y una fuerza informante: por su naturaleza espiritual, la humanidad está llamada a una vida en sociedad que se eleva por encima de los límites del tiempo y del espacio, después de haber nacido en un suelo ligado al tiempo, al espacio y a la tierra.

Ahora bien, puesto que el alma individual florece en el lugar preparado para ella por la evolución histórica de su pueblo, de su patria cercana, de su familia, y puesto que después de su desarrollo puro y completo, ella debe colocarse en una corona eterna e imperecedera en el lugar determinado para ella, no es justo concebir su esencia como una *especie*, que se podría *individualizar* en una pluralidad de productos semejantes. Sin duda es posible que en una corona una flor rara y escogida esté rodeada por florecillas insignificantes casi absolutamente semejantes las unas a las otras y de las que una podría ser fácilmente substituida por otra. Seguramente, en la historia de la humanidad, y también en el pequeño círculo de nuestra propia experiencia de la vida, distinguimos a las personalidades *grandes, fuertes, netamente marcadas*, de los *hombres ordinarios* en los que

podemos apenas descubrir diferencias esenciales. Pero sabemos ya que tal punto de vista no puede ser adoptado más que en una perspectiva superficial. Cuando las tropas que marchaban en fila por las calles se dispersaban, cada hombre que estaba antes unido a los demás en el mismo paso y tal vez apenas consciente de su personalidad, vuelve a ser un pequeño mundo que se basta a sí mismo. Y si los curiosos, al borde del camino no distinguían solamente más que una masa indiferenciada, sin embargo, para la madre o para la novia, aquel que ella espera es el ser único al que ningún otro es semejante: en cuanto al misterio de su esencia del cual el amor de la madre o de la novia adivina algo, sólo la mirada de Dios que penetra todo, lo conoce.

Delante de Dios las medidas humanas de *grande* y de *pequeño*, de *importante* y de *sin valor,* pierden todo su significado. Pero no se quiere decir por eso que ya no haya en el reino celestial ni *grandes* ni *pequeños*. Las diferencias se prepararon durante la vida terrestre por las posibilidades que han sido dadas a cada uno y por la manera en que se han administrado estos recursos. Hay más o menos la posibilidad de llegar hasta sí mismo.[59] Y el peligro de perderse existe también. En efecto, todo el que no llega hasta sí mismo tampoco encuentra a Dios y no alcanza la vida eterna. O más exactamente: aquel que no encuentra a Dios no llega tampoco hasta sí mismo (aunque esté muy ocupado consigo mismo) ni a la fuente de la vida eterna que lo espera en su interioridad más profunda.

[59] Puesto que el alma es un ser personal-espiritual, su interioridad y su originalidad más profundas son su esencia, de donde tienen nacimiento sus fuerzas y los cambios de su vida. No es solamente un X desconocido, cuya hipótesis haríamos para dar cuenta de las realidades psíquicas accesibles a la experiencia; sino que es cierta cosa que puede arrojar en nosotros un fulgor furtivo y que se puede sentir, aunque siempre permanece misteriosa. La vida espiritual del alma es *consciente* y le permite una "retrospección" sobre ella, aun si la puerta de entrada que utiliza no es la de la oración (véase la nota 35 del capítulo VII). Ciertamente conviene preguntarse con qué yo se encuentra el alma, y este problema está relacionado con la pregunta de cuál es la otra puerta por la que penetra en sí misma. Una posibilidad de acceso al interior es la consecuencia de las relaciones con otros hombres de la sociedad. Se manifiesta otra impulsión por el esfuerzo de la esencia propia en el momento de la pubertad, del paso de la infancia a la adolescencia. En fin, pensamos en la investigación científica que se refiere al mundo interior, investigación que se ha vuelto hacia este campo existencial como hacia todos los demás. En definitiva somos fatalmente llevados a la pregunta siguiente: ¿la oración no es a pesar de todo el único camino de acceso a la interioridad? Éste sería un trabajo importante que sería necesario redactar aparte: considerar la historia de la psicología desde el punto de vista siguiente: ¿cuáles son los lazos entre la posición fundamental en la vida de la fe y la teoría del alma en los diversos pensadores de cada época?

Al doble sentido del termino *humanidad*, empleado ya para designar la naturaleza humana general, ya para designar el todo vivo, corresponde una doble relación del individuo con la *humanidad*: es la encarnación de lo *general* y un miembro del todo. Cada ángel es también la concretización de una *naturaleza angélica* general, pero no lo es en el mismo sentido que el hombre es miembro de un todo. Seguramente podemos hablar de un *mundo de los ángeles*, en el que cada ángel representa un grado particular del ser espiritual-personal y forma, con todos los demás por así decirlo, una armonía de múltiples sonidos. Es también el punto de vista de los Doctores de la iglesia (lo hemos ya anotado en un párrafo anterior): los ángeles tienen los unos con los otros relaciones recíprocas y, asimismo, tienen una significación los unos para los otros en la medida en que uno ilumina a otro. Pero ningún ángel debe a otro su naturaleza,[60] ninguno tiene necesidad de los demás para desarrollarla. Forman una unidad en cuanto que constituyen la *corte celestial* que rodea el trono del Altísimo.

El ser-miembro humano es algo de lo que hacemos la experiencia en cuanto realidad. Es cierto que el individuo debe estar muy avanzado en su desarrollo para captar la humanidad en cuanto todo y conocer las obligaciones que tiene en relación con ella. Primero, al despertar de la razón, se reconoce solamente como miembro de una comunidad restringida (de la familia o de otra comunidad de adopción o de educación), y no podrá jamás abarcar las comunidades más importantes (esto no es ya posible en una comunidad urbana, mucho menos para el linaje, el pueblo, la raza, o incluso la humanidad entera), pero existen, sin embargo, caminos que le permiten hacer la experiencia de su realidad. En lo que concierne a las comunidades restringidas a las cuales pertenecemos, es particularmente importante, para comprender su unidad que se basta a sí misma y la situación de nuestro ser en cuanto miembro de esas comunidades, oponerlas a otras con las cuales trabamos conocimiento y que nos llaman la atención por su *extrañeza*. Por otra parte, si se trata de comprender a la humanidad en cuanto totalidad que nos rodea y nos sostiene, es importante la experiencia de los

[60] El hecho de que los ángeles no proceden el uno del otro ha sido establecido por una afirmación dogmática (Dz. 533). Por lo demás, en lo que concierne a la concepción de los ángeles, la doctrina de la fe permite una gran libertad: la doctrina de la Iglesia, expresada en las profesiones de fe, únicamente afirma que es necesario tomar a los ángeles como espíritus puros creados por Dios (*op. cit.*, 428, 1783).

elementos comunes que, a pesar de toda diversidad, nos unen a los hombres de todos los tiempos y de todos los horizontes, así como el enriquecimiento y el complemento que podemos recibir por este contacto con la humanidad diferente a la nuestra.

c. *Unidad de la raza humana, cabeza y cuerpo de* un solo *Cristo*

Esta experiencia siempre fragmentaria, a menudo mal interpretada[61] o enteramente incomprendida, recibe un fundamento sólido y una clara significación por la doctrina de la creación y de la redención, que se remonta al origen de todos los hombres a un antepasado original y sitúa el fin del desarrollo entero de la humanidad en la comunión bajo *la sola* cabeza divina y humana, en un solo *cuerpo místico*, el de Jesucristo. La realidad de la *caída*, a saber, que todos los hijos de Adán se separaron y vienen al mundo con un corazón "cuyo sentido y pensamientos [...] están inclinados hacia el mal desde su juventud",[62] sería absolutamente inconcebible si no se le supusiera que es "*un solo* hombre" en quien "todos han pecado". Conviene aquí hacer varias distinciones. Según la doctrina sobre los orígenes, la gracia santificante fue concedida como un don libre de Dios a los primeros hombres por encima de su naturaleza y estaba igualmente reservada a sus descendientes. La privación de la gracia como castigo a la desobediencia para los culpables se comprende sin otro comentario. El hecho de que este castigo debía igualmente aplicarse a los descendientes puede dar lugar a vanas especulaciones sobre la justicia y la bondad de Dios. Pero este castigo puede todavía comprenderse en una interpretación que podría considerar el hombre singular como enteramente dependiente de sí mismo: si se considera la gracia como un libre presente que Dios hizo a Adán y que quiso ofrecer también a sus descendientes, en cierta manera por amor a él, se podría pensar que la pérdida del bien supremo debía ser tanto más sensible a Adán, ya que por su falta este bien era igualmente quitado a sus descendientes. Es diferente ya con la muerte corporal que "por el pecado se introdujo en el mundo" y "se extendió a todos los hombres".[63] Parece oportuno que se haga alusión

[61] De allí los puntos de vista limitados del nacionalismo, del internacionalismo, etcétera.
[62] Gen. VIII, 21.
[63] Rom. V, 12.

así a una alteración de la naturaleza, pero es verdad que el don de la inmortalidad y de la ausencia de sufrimiento del cuerpo vivo no se considera como perteneciente a la estructura del estado original, sino como algo que, con el estado de gloria, debía ser primero merecido por la confirmación en la colaboración con la gracia. Cuando se habla de una "inmortalidad de Adán" no es necesario, según santo Tomás, interpretarla como "si Adán estuviera preservado espontáneamente contra toda influencia exterior mortal, como se está preservado de una herida por una espada; al contrario, si Adán está preservado de ella, es gracias a la Providencia Divina".[64] Pero si, por su propia constitución, Adán no estaba al abrigo de toda herida, sin embargo, no llevaba en sí mismo el germen de la corrupción: no hubiera muerto de una *muerte natural* y sin la caída no se encontraría en su descendencia ninguna *enfermedad hereditaria,* ninguna *degeneración.* Si esto es así, lo que amerita ser considerado como castigo no es simplemente una supresión de dones y una condenación a la muerte, dos consecuencias que vienen a agregarse de fuera al sujeto que obra y que padece, sino también un cambio de la naturaleza y una reproducción de esta naturaleza modificada. Esto supone, por otra parte, que la naturaleza original intacta debía ser transmitida también por la vía de la generación. Y aquí es donde comienza el problema tan inquietante que ya retuvo nuestra atención antes: por la vía de la generación nuevas esencias particulares toman nacimiento a partir del ser generador y, sin embargo, cada una de estas esencias particulares depende enteramente de sí misma y constituye, por así decirlo, un primer comienzo. Si tal hecho permanece ya misterioso en los seres vivos inferiores, con mayor razón cuando se trata del hombre: la naturaleza de este último es tal que posee un alma espiritual y no recibe esta alma de sus antepasados sino directamente de Dios. La existencia de semejanzas entre antepasados y descendientes, que son el signo de una disposición hereditaria, se impone como un hecho de experiencia. Igualmente es evidente que la semejanza no se refiere sólo a las particularidades corporales, sino que se extiende también a las particularidades psíquicas. El hecho de que el cuerpo deba su marca al alma (en la medida en que se trata de la especie esencial y no de una derivación accidental de ésta) se encuentra igualmente justificada en la concepción del alma en cuanto forma del cuerpo animado. Santo Tomás

[64] *De veritate*, q. 24, a. 9, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit* II, p. 308).

reduce la naturaleza perecedera del cuerpo a la transformación de la relación entre el cuerpo y el alma, como consecuencia de la caída del hombre:

> Precisamente por esta razón nuestro cuerpo es perecedero (*corruptibile*), porque no está enteramente sometido al alma; en efecto, si estuviese totalmente sometido al alma, entonces de la inmortalidad del alma se derramaría la inmortalidad sobre el cuerpo, como sucederá después de la resurrección [...][65]

Parece, según esta concepción teológica e igualmente según el dogma de la fe (si recordamos la posición de Pablo que ya hemos mencionado y que es admitida como prueba para explicar el pecado original en el catecismo), que sea una naturaleza corporal psíquica que nos ha sido transmitida por nuestros primeros padres: una naturaleza en la cual *la carne* se encuentra en lucha contra el espíritu, el entendimiento oscurecido (si se hace una comparación con la naturaleza pura original), la voluntad debilitada, el corazón inclinado al mal. Pero aunque las consecuencias del pecado se manifiesten en el alma de los descendientes, la raíz del mal debe ser, sin embargo, buscada aquí del lado del cuerpo. Es en los primeros hombres donde se realizó el cambio de la naturaleza. La voluntad humana, en un acto libre personal se separó de la voluntad divina y como consecuencia se introdujo la confusión en la naturaleza humana.

Sin embargo, "en nosotros la corrupción se realiza como en Adán, pero en un orden inverso; en efecto, en Adán es el alma la que lleva al cuerpo la corrupción y es la persona la que comunica esta corrupción a la naturaleza; pero en nosotros es lo contrario".[66]

¿Este texto significativo puede sernos de alguna ayuda para resolver la dificultad? La naturaleza humana, que debía llegar a ser el bien común de la raza humana entera, había sido confiada a Adán en cierta manera para que la conservara. Y en cuanto *alma viviente* llevaba en sí la fuerza no sólo de animar y de dirigir[67] el propio

[65] *De veritate*, q. 13, a. 3 ad 2. (*idem* I, p. 381).

[66] *Ibid.*, q. 2, a. 6 ad 5 (*ibid.* II, p. 358).

[67] No se puede hablar aquí de *información* del cuerpo animado por el alma más que en un sentido restringido, puesto que conviene pensar que los primeros hombres, desde el principio de su existencia, están totalmente informados y no tienen necesidad de ningún desarrollo.

cuerpo, sino de formar además la simiente de la cual deberían nacer nuevos individuos de su especie.

Encontramos un preludio y, en cierta medida, un arquetipo de la generación en lo que cuenta el Génesis sobre la creación de la mujer: Dios saca la *materia* para ella del cuerpo del hombre, pero es Él mismo quien sopla en el alma. ¿Qué hay que decir sino que los dos deben ser *uno* —"dos en *una sola* carne"—,[68] y sin embargo *dos*, cada uno con un alma particular dependiente de ella misma y que se basta a sí misma? ¿Y no es esta ley la que rige también a la generación? Ésta informa y nutre el producto de carne que está destinado a recibir en sí el alma espiritual y en no hacer más que *uno* en ella. Así el hombre nuevo está ligado a sus antepasados y, sin embargo, está separado de ellos. Pero en lo que concierne a estas dos relaciones —la relación del hombre y de la mujer y la relación de los descendientes y de sus antepasados— es necesario examinar a fondo hasta qué punto el elemento psíquico entra aquí en juego. Y en el segundo caso, además, cómo se reparte esta parte en el alma de la creatura recién nacida y el progenitor. Si se hace a un lado el hecho de que, según nuestra concepción de la unidad completa del alma y del cuerpo, todos los procesos *corporales* (cuando son verdaderamente procesos *corporales* y no pura y simplemente materiales) son al mismo tiempo procesos psíquicos, la relación de la mujer con el hombre no debe en realidad ser concebida como una relación simplemente o casi exclusivamente corporal. Debía darse una ayuda[69] a Adán para que "no estuviese solo". A propósito de estas dos expresiones no se puede pensar primero más que en una relación psíquica: "Dios creó a los hombres a su imagen [...] Él creó al hombre y a la mujer"[70] y les dio la gracia de la fecundidad.[71] Los creó a su imagen en cuanto esencia espiritual-personal. Y, ¿justamente por esta razón no era malo que Adán se encontrase solo, puesto que el sentido más elevado del ser espiritual-personal es el amor recíproco y la unidad existencial de una pluralidad de personas en el amor? Por eso el Señor dio a Adán "una ayuda en presencia de él":[72] una compañera que le correspondía como una mano corresponde a la otra, que se le parecería casi enteramente, y sin embargo, era

[68] Gen. II, 24.
[69] *Id.* II, 18.
[70] *Id.* I, 27.
[71] *Id.* I, 28.
[72] Esto corresponde literalmente a la expresión hebrea *eser kenegdo*, mientras que el *adiutorium simile sibi* (una ayuda semejante a él) de la Vulgata es una expresión más débil.

a su vez un poco diferente y capaz así de una actividad propia y complementaria, también tanto desde el punto de vista de su ser corporal como desde el punto de vista de su ser psíquico. Si podemos ahora concebir el hecho de "estar en una sola carne" no solamente como una comunidad esencial de la naturaleza corporal, sino al mismo tiempo como un encadenamiento de procesos vitales que permite a una unidad existencial tomar nacimiento a partir de los dos, si esto es así, entonces es posible una unidad aún más íntima para las almas, puesto que hay en la vida espiritual una unión que no tiene su semejante en el campo del ser corporal: la imagen creada del amor entre el Padre eterno y el Hijo divino. Sin duda, las creaturas tienen cada una su esencia propia, no una simple esencia común única como las personas divinas, pero las almas humanas pueden, en virtud de su espiritualidad libre, abrirse las unas a las otras y en el don del amor una puede acoger a la otra en sí misma: jamás tan completamente como las almas pueden ser recibidas en Dios, pero sí de una manera más o menos profunda. Y este acogimiento no se reduce simplemente a una captación por el conocimiento, que deja el *objeto* a distancia y que no tiene más que un poco de significación para la interioridad del alma: se trata de un acogimiento en la interioridad que nutre al alma y la ayuda en su formación. Así podemos interpretar la narración de la creación en el sentido siguiente: la mujer ha sido colocada al lado del hombre a fin de que el uno ayude al ser del otro a realizarse. Pero la fuerza del don no depende solamente del grado de ayuda que es suministrado, sino también de lo que se puede recibir en su alma y, por consiguiente de la elevación existencial que se puede experimentar. Y si la fuerza más importante del don corresponde a la esencia de la mujer, es que en la unión de amor no solamente ella dará más, sino que ella también recibirá más.

La fecundidad de los seres vivientes, la fuerza de engendrar a partir de sí mismos individuos semejantes, debe ser concebida como una parte de su semejanza divina: como una imagen del *bonum effusivum sui* de bondad que se derrama a partir de Dios. Si el privilegio del hombre con relación a las creaturas inferiores es imitar a Dios en cuanto *espíritu*, es necesario también que su fuerza generadora tenga un origen espiritual: se puede considerar como formando parte del sentido del orden original de la creación el hecho de que la unión corporal debería representarse como una expresión y un efecto de la unión psíquica y como la realización de una

voluntad de generación común unida a la voluntad divina del Creador; por el contrario, una vida de tendencias separadas de este conjunto dotado de sentido y que es completamente independiente, aparece como una consecuencia de la caída y de la supresión del orden original que resulta de esto.[73] El niño debe ser considerado como el fruto del don recíproco, aunque mejor como el *don* encarnado mismo. Cada uno de los dos esposos allí recibe *en imagen* su propia esencia y la esencia del otro en cuanto don de este último. El don es una tercera persona, una creatura independiente y, en cuanto *creatura* en el sentido pleno del término, un presente de Dios. Si se puede profundizar más esta cuestión, en el momento del nacimiento, ¿cuáles son los dones que esta creatura recibe directamente de Dios? ¿Qué recibe por medio de los padres? El producto, que debe su existencia corporal a la voluntad común de engendrar, ¿recibe también de allí una señal psíquica que corresponde al modo de ser de vida de los padres en el curso de este acto y a la particularidad de su ser uno, o bien Dios *les da*, en el alma del niño, el don que les corresponde, como ha dado al hombre la compañera que le conviene? No nos pronunciaremos sobre esta cuestión. Cualquiera que sea, la segunda posibilidad parece convenir mucho mejor con la doctrina de la Iglesia sobre la creación directa de cada alma. El hecho de que la nueva creatura, desde el primer instante de su existencia en el seno de la madre, tenga una manera de ser corporal-psíquica que se parece a la de los padres y que, sin embargo, constituye a su vez una cosa particular puede comprenderse en las dos perspectivas de las cuales ya se trató antes.

Ahora bien, no es necesario olvidar tampoco que desde el principio de su existencia el nuevo ser humano es el soporte de su ser, aunque no sea todavía un soporte libremente consciente, y comienza su desarrollo. Toma el alimento, crece y se forma. ¿El alma tampoco debería ya desde este momento recibir impresiones y comenzar a tomar su forma? Los expertos no están de acuerdo sobre este punto; el buen sentido popular producido por la experiencia considera como un hecho establecido que el estado de alma de la madre entre la concepción y el nacimiento es de una importancia determinante para el destino del niño. No se podría sin embargo expresar bajo forma de necesidad esencial ni esta proposición ni la proposición

[73] Véase a este respecto lo que dice el Libro de Tobías (VI, 17-22 y VIII, 4 y ss.) acerca del matrimonio.

contraria. El dogma no aborda directamente este problema, pero contiene proposiciones que nos permiten sacar conclusiones a este respecto: si la Santísima Virgen, en el momento de su concepción, pudo ser exenta de la mancha del pecado original, es en este momento cuando fue necesario situar la unión del alma con el cuerpo y el principio de la existencia humana.

Por otra parte, si el ser del alma es un ser doble, información del cuerpo y vida *interior*, podemos admitir, desde el principio de la concepción, una vida interior y una receptividad de las impresiones. Este hecho está confirmado por la doctrina de la santificación de san Juan Bautista en el seno de su madre después del encuentro de su madre con la Santísima Virgen y por la narración de su estremecimiento de alegría en este evento.[74] Pero existe una receptividad psíquica —aunque se trate de su receptividad insensible y todavía no de una recepción claramente consciente—: las más fuertes influencias naturales llegan cada vez del alma de la madre y por su mediación. Igual que el don recíproco de los padres y su común voluntad de engendrar prepara la existencia del niño y *sus herramientas* para la existencia, de igual manera su desarrollo y su formación psíquico-corporal pide un don de amor de la madre frente al niño y la entrega de la maternidad. Encontramos el arquetipo de esto en el *fiat!* de la Madre de Dios.[75] Es en este arquetipo donde está expresado el don de amor a Dios y a la voluntad divina, la voluntad propia de engendrar y la disposición de consagrar el cuerpo y el alma al servicio de la maternidad. ¿No es imposible concebir la relación de la madre de Dios con su niño de otra manera más que a la manera de un amor que se une a él con toda la fuerza del alma? Seguramente aquí esta relación podría presentarse de una manera diferente de aquella que se encuentra en las condiciones habituales, puesto que esta alma de niño desde el principio de su existencia estaba esclarecida por la luz de la razón y, por consiguiente, era capaz por su parte de un don y de una acogida libre y personal.

Pero el Hijo del hombre, que ha querido ser en todo hombre excepto en el pecado ¿no debía haber recibido del amor de su madre no solamente la carne y la sangre para la formación de su cuerpo, sino también la nutrición del alma? Más todavía, ¿esto no debía constituir el sentido más profundo de la Inmaculada Concepción?

[74] Lc. I, 41 y 44.
[75] Lc. I, 38.

La madre a quien lo más puro de su cuerpo y de su alma quería asemejar a su hijo debía ser absolutamente pura.

La maternidad de María es el arquetipo de toda maternidad; como ella, toda madre humana debería ser madre con toda su alma, para hacer penetrar toda la riqueza de su alma en la de su hijo. Mientras más ha recibido ella en sí de la esencia de su esposo en un don pleno de amor, más también, por su mediación, la manera de ser del Hijo será determinada por la del padre.

Un papel mediador entre el padre y el hijo subsiste igualmente en la madre más frecuentemente hasta una época avanzada de la vida. Nos parece que el hecho siguiente traduce claramente el significado dominante de la maternidad con respecto a la paternidad humana: Jesús nació de una madre humana, pero no quiso ser engendrado por ningún padre humano; todos los acontecimientos de su vida terrestre tienen un significado simbólico, puesto que esta vida no ha sido vivida más que a causa de nosotros. Fue obligado a nacer como hombre para ser hombre de cuerpo y de alma. Pero si el cumplimiento de la voluntad del Padre Celestial debía constituir su alimento,[76] era necesario que su madre, cuya esencia debía ser su primer alimento, estuviese sometida con la fuerza entera de su alma a la voluntad del Padre Celestial.

Ahora creemos comprender un poco mejor que el origen del hombre a partir de sus progenitores humanos lo haga semejante a ellos en su cuerpo y en su alma y que, sin embargo, pueda glorificarse de ser directamente un hijo de Dios y de llevar en su alma un sello divino único. Así se llega igualmente a comprender hasta un cierto punto que la ruptura por la naturaleza humana debido a la falta de nuestros primeros padres haya podido manifestarse de nuevo en los hijos. ¿Pero cómo comprender que todos pecaron en un *solo* hombre? Sin embargo, con toda evidencia, esta cuestión no se reduce al significado siguiente: todos los que descendemos de la primera pareja humana llevamos en el mundo las consecuencias de su caída como mal hereditario innato. Pero el hecho de que la acción del padre original sea atribuida a toda la humanidad, puesto que es su *cabeza*, sin que haya una participación personal en la falta, no se deja admitir sin daño para la libertad y la responsabilidad del hombre individual o para la justicia coercitiva de Dios. La solución, me parece, debe ser buscada en la dirección siguiente: Dios previó en

[76] Jn. IV, 34.

el primer pecado todos los pecados futuros y en los primeros hombres nos vio a todos, a nosotros que estamos bajo *el imperio del pecado*.[77] Aquel de entre nosotros que tuviera la intención de acusar a nuestros primeros padres porque habrían atraído sobre nosotros el peso del pecado original, el Señor podría responder, como respondió a los acusadores de la mujer adúltera: "que aquél que de entre vosotros esté limpio de pecado, arroje la primera piedra".[78] No podemos disculparnos so pretexto de que nos es más difícil, estando ligados al pecado original, conservar la inocencia frente a la falta personal que a los hombres en el estado original, pero si esto es más difícil, no es sin embargo imposible: no hay después de la caída ninguna necesidad de pecado. Y por otra parte: ¿quién podría atreverse a afirmar de sí mismo que hubiera permanecido *firme* en donde los primeros hombres sucumbieron? Estamos bien obligados a afirmar que si hemos sido todos condenados en Adán y Eva, es porque lo hemos merecido. Ellos han sido juzgados para todos nosotros, puesto que cada falta personal es una adhesión a las solicitudes de la serpiente y que la caída de ellos se renueva de generación en generación.

Pero la mirada del juez divino percibía al lado de la primera pareja humana y de todos aquellos que ella *representaba* una segunda pareja que no fue tocada por su condenación: el *nuevo Adán* y la *nueva Eva*, Cristo y María. Él escuchó su *Fiat voluntas tua-Fiat mihi secundum verbum tuum!* Cristo y María son los verdaderos primeros padres, los verdaderos arquetipos de la humanidad unida a Dios. Es Cristo y no Adán quien es el *primer* nacido de Dios y la cabeza de la humanidad. Es el primogénito no sólo porque es el Hijo eterno de Dios, sino también, según nosotros, en cuanto Padre de los elegidos, en cuanto Verbo hecho hombre cuyo camino sobre la tierra y la majestad celeste se encontraban desde toda la eternidad en el plan de Dios. Cristo, el resucitado, el Rey de la Luz, es el arquetipo y la cabeza de la humanidad; la forma final de acuerdo con la cual está ordenado todo ser humano y que le da su sentido. Si toda la creación estaba prefigurada en el Logos, la humanidad estaba figurada entonces allí en un sentido particular. Ahí está, en efecto el, sentido del ser humano: en él el cielo y la tierra, Dios y la creación deben unirse.

El cuerpo humano está formado de las materias de la tierra; está

[77] Rom. III, 9.
[78] Jn. VIII, 7.

unificado e informado por el alma que en cuanto esencia espiritual-personal se encuentra más cerca de Dios que todos los productos impersonales y puede unirse a Él. No se podría concebir una unión más estrecha ni más fuerte de naturalezas separadas como la que se realizó en una persona por la encarnación del Verbo. Por ella la naturaleza humana está llena de vida divina, y en primer lugar en Cristo mismo, de una manera correspondiente a la voluntad divina: en virtud de su libertad personal, por la que Dios hecho hombre dispone de dos naturalezas, puede dejarse desbordar de la vida divina a la vida humana, pero puede también oponerse a este desbordamiento. Por este desbordamiento Cristo se hace desde el primer instante de su existencia humana un *espíritu dispensador de vida*. El *alma viva* del hombre natural tiene la fuerza de dar una forma a las materias que están puestas a su disposición para la estructura de su cuerpo y de mantener y de animar esta unidad en su forma durante cierto tiempo: posee además su ser *interior* y la capacidad de recibir vida nueva de fuentes extrañas y experimentar por ello un crecimiento, un reforzamiento y una elevación de su propia vida. No tiene la fuerza por sí misma, sin el socorro de materias existentes, de formar un cuerpo (un *cuerpo espiritual*) como el Espíritu Santo forma las figuras sensibles en las que apareció a los hombres (la paloma y las lenguas de fuego), o como los ángeles se forman un cuerpo humano que les permite manifestarse sobre la tierra. No puede tampoco procurar al cuerpo terrestre la inviolabilidad y la inmortalidad que le son prometidas en la vida de gloria ni engendrar por sí misma una nueva vida y comunicarla a otros.

Para realizar todo esto, es necesaria una fuerza divina creadora. Es el privilegio del alma de Cristo, porque sobreabunda en ella, en razón de la divinidad con la que está unida. Por eso ríos de agua viva brotan del alma de Cristo sobre su propio cuerpo vivo (que no manifestó, sin embargo, las propiedades de su cuerpo glorificado, únicamente por esta razón: la voluntad del Señor detuvo de una manera milagrosa el efecto natural de la unión de las dos naturalezas, para hacer posible la pasión y la muerte).[79]

Corrientes de agua viva corren igualmente sobre el cuerpo y el alma de aquellos que han recibido en sí mismos la fuerza divina milagrosa. La unión de las dos naturalezas en Cristo es el funda-

[79] Véase Tomás de Aquino, *S. th.*, III, q. 45, a. 2, corp. (Ed. de la Kath. Akademiker-Verbandes, t. 27, p. 243).

mento necesario para la unión de los otros hombres con Dios. Por esta unión, es el mediador entre Dios y los hombres, el *camino* fuera del cual nadie puede ir al Padre.[80] ¿Debemos interpretar lo que acabamos de decir considerando solamente el rescate que ha sido realizado por el Salvador y que ha llevado a los hombres caídos a Dios, o bien tiene ya una significación, independientemente de esto, para los hombres antes de la caída? La corriente principal de la tradición teológica considera solamente la caída para justificar la Encarnación. Lo que se dice en el Credo —... *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis*— permite una interpretación más amplia.

La doctrina de la Iglesia sobre la redención, tal como está resumida por el Concilio de Trento, puso fin a las herejías del siglo XVI,[81] funda la *necesidad de la redención* sobre el hecho siguiente:

> Todos los hombres *perdieron la inocencia* en la transgresión de Adán (Rom. V, 12 y 18, I Cor. XV, 22) [...] y se hicieron *esclavos del pecado* (Rom. VI, 20) [...] a tal punto, que no solamente los paganos por la fuerza de la naturaleza [...] no estaban ya en estado de librarse de ella o de elevarse por encima de ella, sino que ni los judíos podían hacerlo ateniéndose estrictamente a la ley de Moisés; en efecto, aunque la *decisión libre de ninguna manera había dejado de existir en ellos* [...] no disponía, sin embargo, de una fuerza suficiente y estaba inclinada [hacia el mal].[82]

Por eso "no hubieran sido jamás justificados" si no hubieran sido regenerados en Cristo, puesto que esta regeneración les es concedida por el *mérito* de su *pasión* en virtud de la gracia que los hace justos.[83]

Si esto es así, la justificación *no* consiste *solamente* en la *remisión de los pecados*, sino que es también "la santificación y la *renovación* del hombre interior por la libre aceptación de la gracia y de los dones que transforman al hombre de injusto en justo y al enemigo en amigo, aunque se hace en esperanza heredero de la vida eterna" (Tito, III, 7).[84]

> La *única causa formal* de la justificación es la justicia de Dios, no la justicia por la cual es justo *él mismo*, sino la justicia por la cual Él *nos*

[80] Jn. XIV, 6.
[81] Dz., pp. 793 y ss.
[82] *Op. cit.*, p. 793.
[83] *Op. cit.*, p. 795.
[84] *Op. cit.*, p. 799.

hace justos [...] En efecto, cuando nos ha provisto así, somos renovados en la inspiración de nuestro corazón (*spiritu mentis nostrae*) y no somos solamente *considerados como justos, sino* que somos también llamados justos en verdad, y lo somos, puesto que hemos recibido la justicia en nosotros, según la medida que el *Espíritu Santo distribuye a cada uno en particular como quiere* (I Cor. XII, 11), según la disposición de cada uno (*dispositio*) y su colaboración.[85]

Porque nadie, es cierto, puede ser un justo de otra manera más que por su participación en los méritos de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo; esta participación se produce en el momento de la justificación del impío, mientras que por el mérito precisamente de esta santísima pasión, *el amor de Dios es infundido por el Espíritu Santo en los corazones de éstos* (Rom. V, 6) que serán justificados y se adhiere sólidamente a éstos (*inhaeret*); [...] porque el hombre recibe en la redención al mismo tiempo que la remisión de los pecados por Jesucristo, al cual está ligado, todos estos dones infusos en él: *fe, esperanza* y *caridad*.[86]

De estos textos, retendremos lo que concierne a nuestras presentes investigaciones: Jesucristo, por su pasión y su muerte, ha expiado los pecados de todos los hombres y, de esta manera, ha satisfecho la justicia divina. La naturaleza humana es el instrumento de esta reparación, puesto que la hace posible por la pasión y la muerte. Si la expiación tiene un valor suficiente —más bien un valor sobreabundante— es porque es la obra de una persona divina: así la expiación es infinita, y es exactamente proporcionada a la ofensa hecha a Dios que era, ella también, infinita; no puede ser remplazada por ninguna acción humana, incluso ni por todas las buenas obras de la humanidad entera.

Pero, ¿cómo comprender que esta acción puede justificar a los hombres, liberarlos de su falta? ¿Es un libre don de la misericordia divina? Seguramente sí. Dios no está obligado a perdonar los pecados en nombre de los méritos de Cristo. Sin embargo, no se trata *solamente* de un *don*: es necesario que los hombres "que por el pecado se habían apartado de Dios" y que, por la gracia de Cristo *complaciente*, despertándolos y ayudándolos, están consagrados a la conversión y a la justificación:

[85] *Op. cit.*, p. 799.
[86] *Op. cit.*, p. 800.

Se preparan a recibir el don divino por un libre consentimiento: porque cuando Dios toca el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, no se puede decir que el hombre no haga absolutamente nada, puesto que recibe esta inspiración que podría también rechazar; sin embargo, *sin la gracia de Dios*, en virtud de su libre voluntad, no podría realizar ningún movimiento hacia la justicia [...][87]

La *preparación* [se hace en las fases siguientes: cuando los pecadores] son advertidos y sostenidos por la gracia divina, [deben] *recibir* en ellos *la fe* de aquello que escuchan (Rom. X, 17); dirigirse *libremente* hacia Dios creyendo la verdad de todo lo que es revelado y prometido por Dios [...] y en particular la verdad siguiente: Dios justifica al impío por su gracia y en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús (Rom. III, 24). Dándose cuenta de que son pecadores, pasan del temor de Dios que los sacudió provechosamente, a la *contemplación* de su misericordia divina, vuelven a tomar así *ánimo*, confiando en que Dios les será favorable por el amor de Cristo y *comienzan a amarlo* como a la fuente de toda justicia; por eso *se disponen a luchar contra el pecado* [...]; es decir, con esta contrición que es necesaria antes del Bautismo [...] en fin, *toman la resolución* de recibir el Bautismo, de comenzar una nueva vida y de observar los mandamientos de Dios.[88]

Por consiguiente, si el pecador penetra las intenciones de Dios y hace suyos los sentimientos divinos (expresados humanamente), entonces Dios puede percibir en Cristo a cada pecador arrepentido y aceptar la expiación de Cristo por todos los pecados. Pero conviene señalar que nuestra relación con Cristo es diferente de aquella que nos une a Adán: podríamos pecar sin la falta de Adán, y cada uno de nosotros hubiera podido sucumbir en su lugar, pero sin Cristo no habríamos podido volver a Dios, y ninguno de nosotros sería capaz de obtener reparación en lugar de Cristo. Es un impulso de la gracia, es decir, un acto divino del cual ningún hombre es capaz (no pudiendo servir el hombre más que de instrumento a la gracia), que nos lleva por el camino que conduce a Dios: hacia el arrepentimiento, la expiación y la unión fiel al Salvador. Debemos esta gracia preparatoria a los méritos de Cristo. Y puesto que estos méritos son sobreabundantes, también lo es la misericordia de Dios para con los pecadores: Cristo no puede solamente, por un llamado de la gracia, despertarnos y librarnos del peso del pecado, sino que puede

[87] *Op. cit.*, p. 797.
[88] *Op. cit.*, p. 798.

también hacernos *justos*, es decir, *santos*: llenarnos de vida divina y conducirnos al padre celestial como a sus propios hijos. Nos hacemos entonces, por la redención, hijos de Dios, tal como los hombres lo eran antes de la caída.

Debemos ahora preguntarnos de nuevo: ¿a quién debían los primeros hombres su cualidad de hijos de Dios? Esta cualidad era un presente de Dios y, como todo don viene de Dios, era un presente de la Trinidad y por tanto también del Hijo. ¿Pero les fue dada a los hombres independientemente de la naturaleza humana de Cristo? Me parece que no se podría conciliar esta suposición con la idea de un solo *Cristo, cabeza y cuerpo* que en la teología de san Pablo ocupa un lugar tan importante y ejerce en nuestra época una profunda influencia. Si Cristo es la *cabeza* de la humanidad rescatada y si la vida de la gracia se derrama de Él sobre todos los rescatados, entonces los primeros padres pertenecen también a los miembros del cuerpo místico. Fueron rescatados, librados del pecado *por* la pasión de Cristo, pero *antes de* su realización temporal; según la doctrina de la Iglesia, murieron en la gracia, aunque hayan sido admitidos a la bienaventuranza solamente después de la muerte de Cristo en la Cruz; poseían, pues, también ellos la gracia del estado original, en cuanto miembros del cuerpo místico de Cristo antes de la Encarnación. Más todavía, tal vez no sea demasiado aventurado decir que en cierto sentido la creación del primer hombre debe ser considerada ya como un comienzo de la encarnación de Cristo. Es cierto que en Dios hecho hombre habita no solamente toda la plenitud de la divinidad, sino también toda la plenitud de la humanidad. Me parece que tal es el sentido del cuerpo místico de Cristo: no hay nada humano —fuera del pecado— que no haya pertenecido a la unidad de vida de este cuerpo: aun el pecado se realiza en los miembros de este cuerpo, pero no viene de la cabeza y hace morir a los miembros. Ahora bien, la vida de la gracia se derrama en los miembros, porque están ya *por naturaleza* unidos a la cabeza y son capaces, en cuanto esencias espirituales y en virtud de su libre receptividad, de acoger en ellos la misma vida divina.

La unión de la cabeza y los miembros posee un triple fundamento: está fundada en la *naturaleza*, en la *libertad* y en la *gracia*. Toda la humanidad es la humanidad de Cristo —aunque esté ligada también a la persona del Verbo divino de una manera diferente a la naturaleza individual que ha recibido al nacer de la Virgen— y la humanidad

inicia su existencia en el primer hombre. Vamos a tratar de comprender la relación entre Adán y Cristo. El primer hombre, como toda creatura, tiene su arquetipo en el Verbo divino. Es —como todo hombre—, en cuanto persona espiritual, una imagen de Dios más perfecta que todas las creaturas impersonales y es capaz de una unión personal con Dios. Tiene por otra parte —así como cada hombre— una relación particular con Cristo hecho *hombre*; pero su relación *particular* con Cristo lo distingue de todos los demás hombres: debería ser el *representante de Cristo* en cuanto cabeza de la humanidad. Debemos admitir que ningún hombre, por consiguiente, se ha asemejado tanto como Adán, por naturaleza, al hombre Jesús (no podríamos incluir a la Madre de Dios, porque está ligada a su Hijo de una manera diferente y completamente única).

Lo que distingue al hombre-Cristo de todos los demás y hace de él la *cabeza* de la humanidad, no es solamente que Él haya sido exento de todo pecado, sino también lo que hemos querido expresar en la frase siguiente: *toda la plenitud de la humanidad* estaba en él. La esencia específica de la humanidad se encontraba en Él plenamente realizada, y no sólo en parte como en los otros hombres. De su plenitud lo hemos recibido todo: no solamente "gracia por gracia",[89] sino también ya nuestra naturaleza a fin de que imitemos, cada uno con su modo de ser particular, al arquetipo, de la misma manera que cada miembro de una misma unidad de forma viviente concretiza a su manera la esencia del todo y que todos los miembros reunidos constituyen este todo. He aquí la figura del Salvador tal como los Evangelios la han trazado sin artificios; está llena de misterios y es inagotable. Cristo es *enteramente hombre* y por esta razón no es idéntico a ningún otro hombre. No es comprensible en cuanto *carácter* como Pedro o Pablo. Por eso toda tentativa de *acercarnos* al Señor por un retrato de su vida y por su carácter a la manera de una biografía moderna, se traduce en un empobrecimiento, la fijación de un punto de vista parcial, y a menudo en una desfiguración y una falsificación. Así la plenitud de la humanidad es real de una doble manera: en la persona de Cristo y en la raza humana; en la persona de Cristo, está velada durante su vida terrestre, pero no está velada y está radiante en la majestad del Cristo resucitado, sentado a la derecha del Padre.

El camino de la raza humana parte de Cristo para llegar a Cristo.

[89] Jn. I, 16.

Crea al hombre según la imagen que quiso él mismo realizar en algún momento en su propia persona. Adán poseía en su naturaleza intacta la imagen más pura de este arquetipo y, además, estaba dotado de la fuerza generadora necesaria para producir una descendencia que en su totalidad debía realizar una imagen más completa. En él la divinidad y la humanidad no estaban unidas en una sola persona como en Cristo. Pero estaba unido a Cristo por la gracia (como una persona puede estar unida a otra) y esta gracia lo eleva hasta la participación de la vida divina. En este vínculo se encuentran la libre condescendencia de Dios y el libre don del hombre que se eleva libremente hasta Él, puesto que Adán poseía un conocimiento de Dios y de las creaturas más perfecto que el de los hombres después de la caída y una voluntad todavía no debilitada; podemos, pues, representarnos la primera aceptación de la gracia en él como una aceptación enteramente consciente y libremente consentida (no como ahora la aceptación de la gracia santificante en el bautismo de los niños; al contrario, debemos más bien compararla con la santificación de los espíritus puros creados); podemos también admitir en Adán un conocimiento de Cristo en cuanto cabeza futura, a la vez divina y humana, de la raza humana y en cuanto Hijo de Dios hecho carne; podemos igualmente suponer su adhesión al llamado de la gracia en cuanto unión con el hombre-Dios y su consentimiento espontáneo a su propia misión en cuanto origen de la humanidad que debe ser regenerada por Cristo y en el nombre de Cristo. Por el contrario, el conocimiento del *Redentor* no llega antes que el *conocimiento del bien y del mal*, que apenas se relacionaba con la caída; es debido a la revelación que está unida a la condenación después de la caída.[90]

Si podemos reconocer en Adán una riqueza más grande en dones naturales y en dones de gracia que en todos sus descendientes (excepción hecha del Hijo del hombre y de su Madre), sin embargo, no podemos atribuirle la plenitud entera como a Cristo, puesto que sólo el hombre-Dios debía cumplir lo que en Adán no había hecho más que comenzar.

Si Adán tuvo necesidad de una compañera para *completarlo* y si los dos estaban destinados a producir una *raza* de hombres, ahí está el signo, me parece, de que Adán no encarnaba en sí mismo la plenitud de la humanidad en él solo, sino que debía encontrar su rea-

[90] Gen. III, 15.

lización en la raza entera. Cristo no engendra según la carne, porque es el Creador anterior a todo tiempo, el que es perfecto y todo lo hace perfecto en el tiempo. Si nació en el tiempo y como un descendiente de Adán, a la manera de todo hombre, sin embargo, su calidad de hombre no es recibida como la de todos los hijos del hombre: no ha sido *arrojado en la existencia* como todos los demás, sino que vino al mundo porque lo quiso y cuando lo quiso, igual que murió porque lo quiso y cuando lo quiso. Y todo ser humano antes y después de su vida terrestre es llamado bajo su mandato o por su mandato considerado como causa primera. Pero porque Dios, que nos *creó sin nosotros, no ha querido salvarnos sin nosotros*, hizo depender de nuestro libre consentimiento y de nuestra libre cooperación no solamente la aceptación de la gracia santificante en nosotros, sino también la encarnación del Salvador que debía hacer afluir en nosotros la gracia. Esta cooperación se manifestó en el Antiguo Testamento por la espera llena de fe del Mesías prometido, por la atención prestada a la descendencia en razón de esta promesa y en la preparación de los caminos del Señor por la observación fiel de sus mandamientos y el fervor desplegado en su servicio: todo esto encuentra su coronamiento y su expresión más perfecta en el *fiat!* de la Virgen, y su continuación en toda acción destinada a extender el reino de Dios trabajando por su propia salvación así como por la salvación de otras personas. Es, pues, por la acción combinada de la naturaleza, de la libertad y de la gracia como se edificó el cuerpo vivo de Cristo. Cada hombre particular es creado para ser un miembro de este cuerpo viviente: por eso, ya por naturaleza, ninguno es idéntico a otro (estas reflexiones sobre el cuerpo místico han sido introducidas aquí para comprender el sentido del ser singular del hombre), pero cada uno es una especificación de la esencia común a todos, una unidad formal propia y al mismo tiempo una parte de una figura de conjunto. Pero la naturaleza de la esencia humana es tal que cada individuo y la raza entera no pueden realizar el fin fijado por su naturaleza más que en el curso de un desarrollo temporal; y este desarrollo está ligado a la libre colaboración de cada individuo y a la acción combinada de todos. La corrupción de la naturaleza después del pecado original es el fundamento de que un desarrollo y un acto puro de la voluntad conforme a su naturaleza no son posibles más que por la gracia de la redención. Esta gracia abre además el camino a la realización del fin al cual tiende origi-

nalmente el ser humano natural: la participación de la vida divina en el libre don personal. La humanidad rescatada y unida en Cristo y por Cristo es el templo en el cual mora la Divinidad Trinitaria.

Se ha tratado aquí del cuerpo místico de Cristo en el sentido restringido. Es posible concebir este cuerpo místico en su sentido amplio. Santo Tomás llama a Cristo —no solamente según su divinidad, sino también según su humanidad— *la cabeza de los ángeles*, porque los ángeles y los hombres están orientados hacia un mismo fin, a saber, la fruición de la majestad divina, y constituyen así un solo cuerpo vivo. Dice que Cristo es la cabeza de este cuerpo vivo, colocado por Dios Padre (según Ef. I, 20) no solamente por encima de todos los hombres, sino por encima de las potencias, de los principados, de las virtudes y de las dominaciones.[91] Podemos ir más allá todavía y comprender bajo el cuerpo místico la creación entera: según el orden natural, puesto que todo ha sido creado a imagen del Hijo de Dios y puesto que ha entrado por su encarnación en el conjunto de la creación: según el orden de la gracia también, puesto que la gracia de la cabeza se derrama con profusión en todos los miembros, no sólo en los hombres, sino también en todas las creaturas. Igual que en la caída del hombre toda la naturaleza inferior al hombre ha sido también comprometida, igual debe ser renovada con el hombre por la redención. En lo que concierne a los ángeles, no se podría hablar de *redención*, puesto que no hay para ellos ningún retorno después de la caída.

Sin embargo, se puede decir que los ángeles que permanecieron fieles fueron confirmados por la gracia que Cristo les mereció y que a Él le deben su majestad.

Sin menoscabar este sentido amplio que se justifica, se puede y se debe, sin embargo, hablar de la humanidad en cuanto cuerpo místico de Cristo en el sentido estricto. En efecto, la humanidad es la puerta por la que el Verbo de Dios entró en la creación, la naturaleza humana lo recibió y únicamente con los hombres y no con la naturaleza inferior ni con los ángeles fue como se unió a la unidad del conjunto original. Y en cuanto cabeza de la humanidad que une en sí lo superior y lo inferior, Cristo es la cabeza de la creación entera.

[91] *S. th.*, III, q. 8, a. 4, corp.

ÍNDICE

Prólogo a la edición en español 7
Breves datos bio-bibliográficos 9
Brevísima bibliografía 11

Prólogo a la edición en alemán 13

I. *Introducción: la cuestión del ser* 19
1. Introducción preliminar a la doctrina del acto y de la potencia en santo Tomás de Aquino 19
2. La cuestión del ser a través del tiempo 20
3. Dificultades de la expresión lingüística 25
4. Sentido y posibilidad de una filosofía cristiana 30

II. *Acto y potencia en cuanto modos de ser* 48
1. Consideraciones según el escrito *De ente et essentia* 48
2. La realidad del ser particular como punto de partida para la investigación 51
3. El ser particular como actual y como potencial. Temporalidad 54
4. Unidades de experiencia vital y su modo de ser. Devenir y ser 60
5. Estructura y condiciones de ser de la unidad de experiencia vital 63
6. El yo puro y sus modos de ser 64
7. El ser del yo y el ser eterno 71

III. *Ser esencial y ser real* 78
1. Temporalidad, finitud, infinidad, eternidad 78
2. Esencia (εἶδος) y ser esencial 79
3. Esencialidad, concepto y esencia 85
4. La esencia y su objeto: la esencia, el quid completo y el quid de esencia; cambio de la esencia y transformación de la esencia 90
5. Esencia particular y esencia general 93
6. Ser verdadero y ser esencial 98

7. Esencia y núcleo de la esencia; esencialidad y quidicidad (μορφή) 102
8. Acto y potencia-ser esencial 106
9. El ser esencial y el ser real de las cosas 111
10. Los universales 113
11. Refutación de falsas interpretaciones del ser esencial . . . 119
12. Ser esencial y ser eterno 121

IV. *Esencia*-essentia, οὐσία - *sustancia, forma y materia* 137
1. Esencia, ser y ente según *De ente et essentia.* Diferentes nociones de ser y de objeto (estados, privaciones y negaciones, objetos en el sentido más estricto) 137
2. Intento de explicación de la noción de οὐσία 141
a. Categorías en cuanto modos del ser y géneros del ente: sustancia y accidente 141
b. Πρώτη y δευτέρα οὐσία 142
c. Algunas consideraciones sobre la οὐσία de la metafísica de Aristóteles 144
d. Noción fundamental de la οὐσία. La cosa física como πρώτη οὐσία; su estructura hecha de forma y materia 148
e. Τὸ τί ἦν εἶναι y esencia 151
f. Materia, forma y cosa individual (ὕλη, μορφή *y* τόδε τί) . 152
g. Esencia, general y género (τὸ τί ἦν εἶναι, καυόλου γένος) 153
h. Diferentes significados de οὐσία y su contenido común: existencia, realidad de la cosa, determinación de la cosa (*Wasbestimmtheit*) y ser esencial, considerados como diferentes perfecciones de ser 161
i. Género, especie y determinación de esencia 165
j. Τί εἶναι y ποιὸν εἶναι (determinación del quid y del así) 166
k. Resumen de los diferentes significados de οὐσία y de ὄν 168
"Ον = *ente*, 168
3. Forma y materia 168
a. Τί y ποιὸν τί εἶναι y ποιὸν εἶναι 168
b. Forma pura y forma esencial (εἶδος y μορφή); esencia individual; esencia real; esencia, potencia y acto; πρώτη ουσία en cuanto causa primera 170
c. El concepto de forma según Aristóteles (primer ensayo) 181
d. El concepto de materia en Aristóteles (primer ensayo) . 184
e. Materia y forma – potencia y acto 189
f. Naturaleza, materia y forma 193
g. Devenir natural 195

h. La nutrición como ejemplo de una materia que recibe una forma 197
i. Elementos y materia prima. Ambivalencia del concepto aristotélico de materia 199
j. El concepto de materia según Aristóteles y Platón . . . 201
k. Ensayo de explicación de los términos materia (*Stoff*), materialidad (*Materie*), masa pura (*pure Masse*) 202
l. Perspectiva atómica y dinámica 208
m. La materia en la estructura del mundo exterior. Jerarquía de las materias (*Stoffen*) y de las informaciones (*Formungen*) 211
n. Los modos fundamentales de la realización en el espacio 215
o. Elementos y compuestos 217
p. Información, en cuanto determinación material particular y en cuanto forma de un producto 220
q. La estructura formal de la cosa. (Forma, tomada en el sentido de la ontología formal) 221
r. La cosa en cuanto fundamento (ὑποκείμενον) y en cuanto soporte (ὑπόστασις). Forma–contenido. General-particular (género-especie) 224
s. Materia, forma esencial y formas accidentales 230
t. Materia y cosa, materia y espíritu 234
4. Resumen del concepto de forma 236
a. Revisión del concepto aristotélico de forma 236
b. Distinción de la forma pura y de la forma esencial (εἶδος y μορφή) 242
c. Forma pura y forma esencial en cuanto causas 243
d. Forma y materia en la representación aristotélica del mundo y en la nuestra 248
e. Relación de la forma y de la materia en el estado original y en el de la naturaleza caída 250
f. Formas que provienen de una fuerza de formación diferente. Primer grado: formas que informan la materia . 253
g. Forma pura y forma esencial de los productos materiales. Su materialización sensible (*Sinnbildlichkeit*). Esencia en cuanto *misterio* 255
h. Segundo grado: seres vivientes, cuerpo-alma-espíritu como formas fundamentales del ser real 261
i. El alma de las plantas 263
j. El desarrollo de los seres vivos 264
k. Forma, materia, esencia. Unidad de la forma esencial. Forma y acto 267

l. Determinación genérica y específica de los seres vivos. Capacidad de generación 274
m. Formación de sí (*Selbstgestaltung*) y proceso generador; individuo y especie; vida propia y forma esencial del individuo 277
5. Conclusión de las investigaciones sobre la forma, la materia y la οὐσία 284
a. Contextos entre los diversos campos existenciales. Forma-materia-acto-potencia en la naturaleza inanimada y en la naturaleza animada 284
b. El ser vivo en cuanto οὐσία. Οὐσία-sustancia-*essentia*-esencia 288

V. *El ente en cuanto tal (los trascendentales)* 293
1. Retrospectiva y perspectiva 293
2. Forma y contenido 295
3. "Algo" (*Etwas*), categorías y "ente" 298
4. Los trascendentales (resumen como introducción) 300
5. El ente en cuanto tal (*ens, res*) 301
6. El ente en cuanto uno (*unum*) 305
7. El ente en cuanto algo (*aliquid*) 306
8. Intento de una concepción formal de lo verdadero, del bien y de lo bello 308
9. Los binomios de conceptos: "concreto-formal", "subjetivo-objetivo" 309
10. Intento de una comprensión más profunda de la verdad (verdad lógica, ontológica, trascendental) 310
11. La verdad del juicio 315
12. La verdad artística 317
13. La verdad divina 322
14. Verdad trascendental. Ser divino y ser creado 325
15. Bien divino y bien creado 326
16. Relación de la verdad y del bien 328
17. Ser, bien y valor 331
18. El sentido pleno del bien y de lo verdadero 334
19. La belleza en cuanto determinación trascendental 335

VI. *El sentido del ser* 342
1. Significado común de todo ser finito y diferentes modos de ser: ser esencial, existencia, ser real y ser inteligible 342
2. Las determinaciones trascendentales y el sentido pleno del ser 348

3. Unidad del ser y pluralidad del ente. Ser particular del ente singular 350
4. El ser primero y la "analogia entis" 352
a. Sentido de la "analogia entis" en Aristóteles y Tomás . 353
b. Identificación del quid y del ser en Dios 354
c. El nombre de Dios: "Yo soy" 359
d. La "división" del ser en la creación 363
e. Comparación entre la relación del Creador con la creación y la relación de las personas divinas entre sí 364
f. El Verbo divino y la creación 368
g. Separación del ser eterno y del ser temporal, del ser esencial y del ser real, del ser real y del ser posible. Forma y contenido 369

VII. *Imagen de la trinidad en la creación* 371
1. Persona e hipóstasis 371
2. Persona y espíritu 376
3. El ser-persona humano 379
a. El ser humano en cuanto espíritu, alma y cuerpo. Particularidad de la vida del espíritu humano 379
b. Vida del yo y ser en cuanto cuerpo y alma 380
c. Cuerpo, alma, espíritu, "el castillo del alma" 386
d. Yo, alma, espíritu, persona 389
4. Aclaración ulterior de la noción de espíritu; el espíritu en cuanto ser y vida (idea y fuerza) 393
5. Los espíritus puros creados 395
a. Posibilidad de tratar filosóficamente la angelología . . 395
b. La doctrina del Areopagita acerca de los ángeles 399
c. La posibilidad de espíritus puros 406
d. La posibilidad de espíritus superiores (es decir, sobrehumanos) 407
Conocimiento superior, 407; Unidad de la vida, 409; Unidad de la fuerza, 410
e. Realidad y posibilidad, *potentia oboedientialis*. Naturaleza, libertad y gracia. El mal 412
f. Forma y materia. Esencia y soporte de la esencia en los espíritus puros 422
g. El reino de los espíritus celestes y su papel mediador . 425
6. Sentido y plenitud, forma y materia, oposición y proximidad entre el creador y la creación 430
7. La imagen de la trinidad en las cosas materiales inanimadas 434
8. La imagen de la trinidad en los seres vivos impersonales . 437

9. La imagen de Dios en el hombre 440
a. El alma humana comparada con las formas inferiores y con los espíritus puros 440
b. Grados del conocimiento de sí mismo 443
c. Esencia, fuerzas y vida del alma 447
d. La interioridad del alma 449
e. Poder, deber y vida interior 457
f. La imagen de Dios en el alma y en el hombre entero (primera exposición) 460
g. La imagen de Dios en la vida espiritual del hombre . . 461
h. La imagen sobrenatural de Dios por la presencia de Dios en el alma 471
i. Espíritu y alma 473
j. La triple forma dinámica del alma. Cuerpo, alma, espíritu 476
10. Diferencia de la imagen divina en las creaturas racionales (ángeles y hombres) y en el resto de la creación 477
11. Diferencia de la imagen de Dios en los ángeles y en los hombres 480

VIII. *Sentido y fundamento del ser individual* 483
1. Cosa individual, individualidad y unidad (ser individual y ser único) 483
2. Discusión de la doctrina tomista sobre el fundamento del ser individual 486
a. El ser individual de las cosas materiales 486
b. La estructura formal de la cosa (materia, forma, subsistencia, existencia) 488
c. Subsistencia y subsistencia absoluta (*subsistentia et suppositum* = hipóstasis) 489
d. Subsistencia, elemento subsistente (sustancia) y esencia individual 492
e. La materia en cuanto fundamento del ser individual. Objeciones contra esta teoría 494
f. Subsistencia, ser singular y existencia en las cosas corporales materiales y los objetos ideales 502
g. El ser individual de los espíritus puros creados 507
h. El fundamento de la diferencia debida al contenido en las cosas espaciales-materiales 511
i. Relación de la esencia específica y de la esencia individual en los seres vivientes inferiores al hombre 512
j. Particularidad específica, manera de ser y ser individual humano 515

3. Reflexiones sobre el sentido del ser individual humano fundado sobre su relación con el ser divino 518
a. La vocación del alma a la vida eterna 518
b. Comparación entre la manera de ser de los hombres y la de los ángeles 520
c. Unidad de la raza humana, cabeza y cuerpo de *un solo* Cristo 525

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de octubre de 1996 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
Se tiraron 2 000 ejemplares.

La figura de Edith Stein, discípula de Edmund Husserl y respetuosa alumna de Santo Tomás, ha llenado de asombro a quienes la han conocido por medio de sus escritos filosóficos. Judía de origen, Stein encontró el "camino de Cristo y de su Iglesia y estaba ocupada en sacar sus conclusiones prácticas. Durante su profesorado en la escuela normal de las dominicas de Espira, tuvo la posibilidad de familiarizarse con el verdadero medio católico".

Así, los planteamientos en torno al ente en *Ser finito y ser eterno* se nutren de la coyuntura de las vertientes filosóficas y teológicas. Centrándose en la compleja relación entre el creador y la creatura, este libro revela la intensidad con la que Stein se dedicó a procurar los principios ideológicos de este mundo.

Por estas razones, confiamos en que esta obra despertará la curiosidad de un amplio espectro de lectores. Por la riqueza y complejidad de su acercamiento, *Ser finito y ser eterno* promete una visión distinta y sugerente de la posición del ser ante la perennidad de lo divino pero también ante sí mismo.

Nacida el 12 de octubre de 1891 —en la otrora Breslau, Alemania, hoy Wroclaw, Polonia—, Edith Stein fue filósofa, dedicada a la cátedra junto a Husserl y conferencista en varios países. Murió en Auschwitz en 1942.

Diseño y fotografía: Elsa Chabaud



